گریز از آزادی

اریش فروم

گریز از آزادی

ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند



تهران، ۱۳۵۳

This is an authorized Persian translation of
ESCAPE FROM FREEDOM
by Erich Fromm, Copyright, 1941,
by Erich Fromm.
Originally Published by Holt, Rinehart and Winston,
Inc. New York.

Tehran, 1974

چاپ اول: ۱۳۴۸
چاپ دوم: ۱۳۵۱
چاپ سوم: ۱۳۵۳

شرکت سهامی کتابهای جیبی

خیابان شاهرضا، شمارهٔ ۳۰۶ــ۳۰۸

با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین

این کتاب در سه هزار نسخه در چاپخانهٔ سکه چاپ و در شرکت افست (سهامی خاص)، چاپخانهٔ بیست و پنجم شهریور صحافی شده است.

فهرست مطالب

مقدمهٔ مترجم

ده روز پیش از مرگ حکیم بزرگ آلمانی **کانت**، طبیب او به‌عیادتش رفت. فیلسوف کهنسال باوجود ضعف وچشمان تقریباً نابینا به‌خود جنبید وبه‌احترام تازه وارد به‌پا خاست ووقتی باسرزنش پزشک مواجه شد ، گفت: «حس انسانیت هنوز ازمن برنخاسته است.»

کتاب حاضر دادخواستی است که عناصرمخالف با رشد وپرورش انسان وانسانیت‌را درجهان ما به‌پای محاکمه می‌کشد، وازآنجاکه نخستین شرط تحقق مردمی واعتلای آدمی آزادی است، کوشش اصلی آن بر پرده برانداختن ازدشمنان آزادی متمرکز می‌گردد.

اما ترکتازی خودکامان و هیاهوی عوام فریبان وشگفت کاری عیاران و ساده دلی مردمان درطی قرون چنان بوده که کشف معنای راستین آزادی اگرمحال نباشد به‌دقت‌وامانت بسیارنیازمند است. شنعتی درنگرفته وشعبده‌ای به‌پا نخاسته که خطیبان ونویسندگان وطراران به حساب فرشتهٔ نافرجام آزادی نگذاشته باشند به طوری که اگر سنجش قضایا را به‌نتایج آنها وابسته بدانیم، پس ازعشق باید ازآزادی به‌عنوان سیهکارترین دزدان سعادت آدمی نام ببریم.

برخی از آشفتگیهائی که در معنای آزادی درآمیخته معلول بداندیشی وبعضی نتیجهٔ استعمال وسیع و گاه نابه جای این لفظ است. عارف وسیاستمداروروانشناس هرسه ازآزادی نام می‌برند و همه ازظن خود یارآن می‌شوند، ولی‌تحلیل مباحثاتشان نشان‌خواهد داد که غالباً

معنائی که هریك ازاین لفظ درنظردارد اگرناقض مراد دیگری نباشد لااقل ارتباطی‌نیزباآن‌ندارد. ازاین‌سخن‌پیداست‌که‌برخلاف مباحث علمی وفنی، در گفتگو ازآزادی میان نویسنده و نوشته جدائی نیست وتأثیر عوامل ذهنی و فردی در بر گزیدن هدف و سیر استدلال چنان بالا می‌گیرد که پیش از ورود به‌اصل مطلب تعریف مفهوم ومعرفی نویسنده ضروری است.

اریش فروم به‌سال ۱۹۰۰ درآلمان زاده شد ودر دانشگاههای **فرانکفورت** و **هایدلبرگ** و **مونیخ** ومؤسسهٔ روانکاوی **برلین** آموزش یافت وبه‌دریافت درجهٔ دکترا درروانکاوی نائل آمد. پس از مهاجرت به ایالات متحدهٔ امریکا درمؤسسات عالی‌آن کشور ازجمله دانشگاههای **میشیگان** و **نیویورك** و **کلمبیا** وکالج **بنینگتن** به‌تدریس پرداخت وتا این هنگام نیزبه تعلیم ونویسندگی‌ادامه می‌دهد.

کار **فروم** در روانشناسی ولی‌گرایش وی اجتماعی است. چون **ارسطو**، آدمی‌را جانوری اساساً اجتماعی می‌بیند که نیاز به ارتباط با انسانهای دیگر و شعائر و مؤسسات در وی حالت غریزی یافته است. برمشاهدات اساسی **فروید** به‌چشم قبول می‌نگرد، از **هگل** و**مارکس** هم تأثیرمی‌پذیرد ومعتقداست که تاریخ آدمی داستان تلاش برای‌آزادی است، ولی‌درهیچ زمینه بدون قید وشرط ازاین استادان تبعیت نمی‌کند وسعی‌دارد بانقادی واستنتاجات تازه راه نوینی‌بگشایدوتاآنجاکه ممکن است بینش جدیدی عرضه کند وازبرج عاج دستگاههای نظری به‌میان مردم رود.

انگیزهٔ نگارش کتاب فشاری است که نیروهای ضد آزادی براساس فردیت وایمنی‌انسان جهان ما وارد می‌آورند و شناساندن این دشمنان به‌خاطربرانداختن ریشهٔ‌آنها. همه‌جا سخن از آزادی است و بسیاری درااین تصوردلخوشند که با برافتادن سلطهٔ قوائی که درقرنهای پیشین برحریت واستقلال آدمی به دیدهٔ انکار می‌نگریستند زنجیرها گسسته‌وسدهاشکست‌یافته‌است. اما مشاهده می‌آموزد که‌اگرمرادازآزادی نیکبختی‌مردم بوده اکثریت وسیع‌جهانیان‌دراین معامله ناکام مانده‌اند. اگرنیل‌به سعادت بدون آزادی ممکن‌نیست، چرا فروغ ازاین گوهر برخاسته وچگونه انسان‌آزاد عصرما هنوزدرچنگال یأس تلاش می‌کند؟

پیداست که خلل در اساس‌کار است و در مبارزاتی‌که کرده‌ایم به بیراه افتاده‌ایم .

غرض از آزادی در این کتاب مفهوم ما بعدالطبیعی این لفظ نیست ونویسنده قصد ندارد درباب جبر وتفویض نکته‌ای‌تازه بیاموزد. مشکل‌این‌نیست که درتصمیماتی که می‌گیریم تاچه اندازه به‌گفتهٔ حکما مختاروتاچه حد مجبور بوده‌ایم وسعادت وشقاوت از ازل مقدر شده یا نتیجهٔ اعمال خودماست. فرض براین است که موجودی با طبیعت کلی آدمی به‌جهان آمده ودرعرصهٔ آن درتنازع بقاست. این تلاش موجدعادات وخصائص ومؤسساتی‌شده که پایهٔ آنها برغرائز اصلی و تعبیر آدمی از خواسته‌های اوست. نکته اینجاست که ببینیم مفهوم آزادی به عنوان یکی ازبزرگترین غایات زندگی‌درنظر آدمی‌چه بوده وچگونه‌این‌تعبیر به‌بحران دنیای پرخروش امروزمنتهی‌شده است.

فروم براین اعتقاد است که ارزیابی‌بحران کنونی وچاره‌یابی برمخاطراتی‌که تمدن‌امروزباآنها روبروست وابسته به فهم معنای‌آزادی درنظر آدمی‌وفهم‌معنای‌آزادی‌تابع درك‌خوی‌یامنش انسان این‌عصراست. این‌فرض‌خودآشکارمی‌کندکه نویسنده برروان واجتماع هردونظردارد و معتقداست‌که‌تحلیل‌آزادی جزازراه بررسی تأثیرمتقابل‌عوامل روانی و اجتماعی واقتصادی‌وسیاسی‌وتاریخی‌بریکدیگرمیسرنیست.اجتماع را از افرادمرکب‌می‌داند وفهم‌قوای محرکهٔ‌اجتماع‌را وابسته به‌فهم‌قوای‌محرکهٔ روانشناسی‌فردی می‌بیند.ازاینجاست‌که باآنکه‌فی‌المثل به‌بحث دراصول تعلیمات شاخه‌های مختلف مسیحیت و مجادلاتشان درباب ارادهٔ آدمی می‌پردازد،هدفش‌الهیات نیست‌بلکه‌می‌خواهدبااشاره‌به‌اهمیت‌تاریخی‌و روانی‌این مباحث نشان دهد که تصورانسان ازجبر یا اختیارچه آثاری ازلحاظ فهم وی‌ازآزادی به‌بارآورده وچگونه به‌ایجاد یابرافتادن‌آزادی دراجتماع منجرگشته است. تکیهٔ وی برجنبهٔ روانی‌آزادی است، ولی براین نکته نیزتأکید دارد که مشکل روانی‌ازاساس مادی هستی بشری یعنی‌ازساختمان اقتصادی‌وسیاسی‌جامعه قابل‌تفکیك نیست.دراین نظریه **فروم** با دو دسته از متفکران به مخالفت برمی‌خیزد، نخست آنانکه تحولات بزرگ اجتماعی‌را صرفاً معلول عوامل روانی می‌دانند ودوم کسانی‌که‌جزبه تأثیرنیروهای اقتصادی وسیاسی‌در دگرگونی‌جامعه معتقد

نیستند. ریشهٔ تأثیرمتقابل‌فرد واجتماع بریکدیگرساختمان جامعه‌است که برحسب آن شرایط اقتصادی واجتماعی شیوهٔ زندگانی‌فرد یا روابط اورا بادیگران ووسایل تولید معین می‌کنند وبدینوسیله خوی‌خاصی‌در او به وجود می‌آورند. خوئی که بدین نحو پدید آمده نیز از طریق ایده‌ئولوژیهای‌مذهبی و فلسفی و سیاسی که از آن به‌ظهور می‌رسند در پرورش اقتصاد واجتماع مؤثرمی‌شود.

فروم نیزچون غالب نویسندگانی‌که به‌بحث دراحوال خصوصی واجتماعی آدمی‌پرداخته‌اند سخن ازطبیعت انسانی آغـاز می‌کنند. طبیعت انسان بردوبخش ثابت و متغیر تقسیم می‌شود: بخش ثابت از امـوری چون تغذیه وتنفس وخواب ومانندآن درقلمرو تن و ازیك نیازاساسی دردایرهٔ روان یعنی‌احتیاج به تعلق وارتباط با جهان برون و بنابراین بیان استعدادات فکری وهیجانی وحسی‌تشکیل می‌یابد. دیگرپدیده‌ها چون ترس وخواهش واضطراب وعشق همه به‌عنوان عکس‌العمل‌دربرابر شرایط خاص زندگی‌به وجودآمده‌اند. این سخن‌آشکارمی‌کند که **فروم** درآدمی به‌چشم محصول فرهنگ اجتماع و به طور کلی‌تاریخ می‌نگرد ولی برقابلیت انطباق طبیعت‌او نیزبه‌دلیل‌بخش ثابت آن‌حدی‌قائل‌است. با **فروید** وپیروان‌اوکه نیروهای‌روانی‌رابه‌کلی‌ازقیدتاریخ آزاد می‌بینند موافق نیست وبا جامعه شناسانی‌چون **دورکم** نیزکه نقش عوامل روانی را درسیراجتماع به‌غفلت می‌گذرانند سرمخالفت دارد. به عکس **فروید** که خوی رامحصول ارضاء یا ناکام گذاشتن سائقه‌های اصلی‌طبیعت آدمی می‌داند **فروم** معتقد است که انسان در درجهٔ اول موجودی اجتماعی است و مسألهٔ اساسی روانشناسی از روابط شخص بادنیا و دیگران مایه می‌گیرد. بدین ترتیب روانشناسی فردی سرانجام به‌روانشناسی‌اجتماعی یاروانشناسی‌روابط بین افراد تبدیل می‌گردد. به‌خلاف **فروید** که تصور می‌کرد کار اجتماع فقط سرکوبی سائقه‌هـای اصلی انسان است، **فروم** اجتماع را آفریدهٔ فرد وفرد راآفریدهٔ اجتماع می‌داند و بدین ترتیب برای هریك قائل‌به وظیفه‌ای خلاق می‌گردد.

آزادی نیزجزئی‌ازمسألهٔ کلی‌روابط شخص بادیگران واجتماع است. وقتی‌به مرحله‌ای ازعمررسیدیم که علائق نخستین میان کودك و والدین کم‌کم می‌گسلد وسیرتعین و تشخص شروع می‌شود و باید رفته

رفته دربرابرجهان و حوادث تنها بایستیم دو راه پیش‌پا داریم، یااینکه برای اجتناب ازتنهائی‌وناتوانی‌به دیگران تسلیم شویم و زمام اختیاردر کف آنان بگذاریم‌تاهم ازمسئولیت تصمیم برهیم وهم احساس ایمنی‌کنیم، یا باعشق وکارخلاق و خود انگیخته باجهان و جهانیان مرتبط شویم و برموجودیت آنان به‌دیدهٔ احترام بنگریم ولی فردیت خویش را نیز از دست ننهیم. بیماری انسان عصرما به‌تشخیص **فروم** ناشی ازانتخاب راه اول‌است. قدرتهائی که به‌خاطررفع ناتوانی ونا ایمنی‌بدانها پناه می‌بریم یا ازآن افراد یامتعلق به مؤسسات ونهادهای جامعه‌است. ولی‌به‌هرحال اگر ماهیتشان چنان باشد که میان آنها و هدف رشد و پرورش فردی انطباق به‌وجود نیاید، معنای این تسلیم جزگریزازآزادی وآلت قرار گرفتن وتنهائی وناتوانی بیشترچیزی نخواهد بود. **فروم** به‌حالتی که پس ازگسستن علائق اولیه به‌وجود می‌آید و موجد احساسات تنهائی و ناتوانی‌است«آزادی منفی» نام می‌دهد ودرآن به‌چشم برزخی می‌نگرد که به هرحال باید از آن رخت کشید ویا به «آزادی مثبت» رسید و نیرومند و مستقل با مردم و طبیعت ارتباط یافت و یـا سر به درگـاه صاحبان قدرت نهـاد و ضعف و نا ایمنی را به دست فـراموشی موقت سپرد.

عیب کارآن است که قدرتها همیشه نیز حالت خصمانه ندارند. با بر افتادن صورتهای واضح قـدرت از قبیل حکومتهای استبدادی و سلطهٔ بیچون وچرای مذاهب، مردم بدین پنداردلخوش شدند که‌دیگر آزادند وآنچه می‌خواهند می‌اندیشند ومی‌گویند ومی‌کنند ولی عجزاز دست یافتن به آزادی مثبت و نیاز نهفته برای تسلیم، جبارانی دیگر به‌وجودآورد وبه‌نام وجدان اخلاقی وآرمان و وظیفه بر آدمی‌گمارد. این‌وضع فرمودهٔ جلال‌الدین را درخاطرزنده می‌کند که:

ای شهان کشتیم ما خصم برون — ماند خصمی زان بتراندر درون
چونکه وارستم ز پیـکار برون — باز گشتم سوی پیـکار درون

ماهیت قدرتهای درونی دراستیلای بخشی‌از باطن مانند عقل یا وجدان بربخش دیگرچون تمایلات حسی وهیجانی‌خلاصه می‌شود و تا مدتی‌درازچنین پنداشته می‌شد که کمال نفس در همین اطاعت هیجانات ومشتهیات از قوای متعقله است. اما سرانجام از این نیرنگ نیز پرده

بر افتاد ودیده شد که آنچه ساده لوحانه فرامین وجدان وعقل نام می‌گرفت درحقیقت مقتضیات اجتماعی بوده که به درون برده و بعد به صورت احکام استیناف ناپذیر اخلاقی برخود شخص صادر می‌شده است. تحولات قرن حاضر از اعتبار این دسته قدرتها نیز کاست و باز مردم نابخردانه شادمان شدند که این مرتبه دیگر به آزادی کامل دست یافته‌اند. ولی حقیقت آن است که به‌جای ازمیان رفتن، قدرتها به‌حیلهٔ تازه‌ای متوسل شده اکنون به‌کلی ازنظر پنهان گشته‌اند. تلقین و تبلیغ زیرکانه در همهٔ بخشهای زندگی رسوخ یافته است و مردم ناهشیار تسلیم جادوی کلام و تصویر شده‌اند.

علت وجودی و هدف نهائی هرگونه قدرت استقرار نظم به‌جای پراکندگی ورفتار کمابیش یکنواخت به‌جای کجروی است. تکامل حیات و سیر تحول موجودات جاندار از طرف دیگر تاریخ تنوع و افزونی پیچیدگی است. هرچه درسلسله مراتب جانداران بالاتر رویم، اختلافات میان اعضاء متعلق به یك نوع بیشتر می‌شود و این فرقها در انسان به عنوان تکامل یافته‌ترین جانوران روی زمین به اعلی درجه می‌رسد. هریك ازما ازلحاظ روانی منحصر به‌فرد و جسماً بیهمتاست. گرایش حیات به‌سوی رشد وبروزجهات ممیزهٔ فردی ولی غایت قدرت در کاهش اختلافات میان افراد برای امکان‌پذیر ساختن زندگی جمعی است. تا وقتی قدرتی چه برونی و زائیدهٔ مراجع اجتماعی و سیاسی و مذهبی واقتصادی وچه درونی وبه‌صورت احکام وجدان ووظیفه و آرمان بتواند بدون انکار اختلافات میان افراد وجلوگیری از بسط آزاد حیات به برقراری نظم کامیاب شود معقول و منطبق با غایات فردی اعضاء اجتماع است، ولی به‌مجرد انحراف ازاین‌طریق مضر به‌حال فرد ومخل آزادی فردی لازم برای پرورش کامل او می‌گردد. مقصود **فروم** از قدرتهای مخالف اعتلای انسانی همین نوع اخیر است. آزادی حقیقی در جوامع بشری بدون حکومت قانون میسر نیست ـ ولی قوانینی که در خدمت اعضاء جامعه وبه‌خاطر سعادت آنان تنظیم و اعمال شود و روح واقعی اخلاق در آنها به‌قالب رفته‌باشد. وجدان ووظیفه‌شناسی بزرگترین ضامن آرامش ونیکبختی فردی واجتماعی است ـ ولی به‌شرط آنکه با اصل شکفتن استعدادات نهفتهٔ شخص واحترام به‌تمامیت نفس آدمی در

تناقض نیاید واحکام آن موجب تضعیف وسرکوبی بخشی ازشخصیت به وسیلهٔ بخش دیگر نگردد. تبلیغ به‌خودی خود وسیله‌ای فاقد ارزش ذاتی‌است که حسن و قبح آن از هدفی که به‌خاطر آن به‌کار می‌رود سرچشمه می‌گیرد. بدین‌ترتیب صورتهای تنظیم یافتهٔ قدرتهای برونی خواه به‌شکل نوعی تعصب وبیدادگری (مانند تعصب‌نژادی درحکومت نازی‌**هیتلر**) یا سودجوئی بیحد وحصر دسته‌ای از ارباب اقتصاد (چون انحصارگری درحکومت اقتصادی مؤسسات عظیم صنعتی) یا بیرحمی‌و کوته‌نظری گروهی مذهبی (مثل تکفیر مخالفان درفرقه‌های دینی) و سلطه‌ای که به‌نام وجدان ووظیفه شناسی به اسارت وفلج شدن بخشهای هیجانی‌وحسی روان منتهی می‌شود وآلت قراردادن خلق به‌وسیلهٔ طرق مختلف تبلیغ به‌خاطر بهره کشی سیاسی یا اقتصادی همه و همه ناقض اصل آزادی فردی و رشد وبسط حیات است.

بزرگترین‌خدمت **فروید** به‌دانش‌آن بود که نشان داد به‌خلاف تصور پیشینیان افعال آدمی همیشه به خاطر دفع ضرر و جلب منفعت نیست ونیروهای غیر معقول روانی گاه اورا به‌جانب هدفهائی مخالف سود حقیقی‌وی سوق می‌دهند. **فروم** ازاین اصل درتوجیه‌آرزوی‌تسلیم و تسلط و گریز از آزادی مدد می‌گیرد. نیاز به‌همبستگی با جهان و جهانیان جزئی ازطبیعت انسان و رسیدن به‌مرحلهٔ فردیت منزلی غیر قابل اجتناب درسیر رشد آدمی‌است. ولی باآنکه نفع حقیقی شخص‌در فعالیت خود انگیخته و از قوه به‌فعل کشیدن استعدادات و همبستگی مبتنی براحترام و استقلال متقابل است، معهذا تحت بعضی شرایط در او جنبشی برمی‌خیزد که ازآزادی بگریزد و به‌قدرتهای مختلف‌تسلیم شود وبر ضعیفان استیلای غیرمعقول براند وفردیت خویش‌را ازدست بنهد. اما تسلیم به‌قدرتهای مخالف‌آزادی وفردیت حاصلی جز عناد و رنجش به‌بار نمی‌آورد وبه‌جای تقویت نفس‌کسی که سرنهاده و تسلیم شده به‌تضعیف او منتهی می‌شود. این وضع باعث شده‌که اکثریت وسیع معاصران برای سرکوبی احساسات تنهائی وناتوانی واضطراب ورنجش خویش به‌فعالیتی غیرمعقول و تب‌آلود پناه ببرند، دیوانه‌وار به‌دنبال موفقیت‌وتحسین روند، درالکل ومخدرات غرقه شوند وچنان برمشغلهٔ زندگی بیفزایندکه‌فرصتی برای‌تعمق واندیشه درغایات راستین زندگی

پیش نیاید. باز به‌قول مولوی:

جمله عالم زاختیار و هست و خود
می گریزد در سر سرمست خود
تا دمی از هوشیاری وارهند
ننگ خمر و زمر بر خود می‌نهند
جمله دانسته‌که این هستی فخ است
فکر و ذکر اختیاری دوزخ است
می‌گریزند از خودی در بیخودی
یا به‌مستی یا به شغل ای مهتدی

اشاعهٔ این‌حال به‌اعتقاد **فروم** موجب‌شده که کیفیت انسانی از روابط میان اشخاص رخت بربندد وهمه در یکدیگر به‌چشم‌آلتی برای برآوردن اغراض خرد وآنی بنگرند. مردمی نقصان یافته و درعوض تصنع وروح بهره‌کشی زیاده گرفته‌است. موجد این‌وضع عوامل روانی وموجب این‌عوامل شرایط اجتماعی و اقتصادی است که‌وقتی اساسی برای ابتکار وفعالیت‌خود انگیخته ودوستی وتحقق‌آزادی مثبت عرضه نکردند و شك و ناتوانی از توان افراد درگذشت به تسلیم به قدرتها وگریزازآزادی منفی منتهی می‌شوند. حاکم برهمهٔ روابط قوانین‌بازار وعرضه وتقاضاست. شخصیت هرکس‌برابرخدمتی‌است‌که می‌تواند عرضه کند ومفهوم انسان به جای شمول بر کلیهٔ قوای هیجانی وفکری وحسی فرد به‌وظیفه‌ای که درجامعه‌انجام می‌دهد محدود می‌گردد. بدین‌ترتیب سروکار ما با یکدیگر به‌عنوان آدمیان کامل وتمام عیارنیست: من در دیگری به‌چشم کارگر یا تاجر می‌نگرم وتصور وی ازمن در کاری‌که برایش انجام می‌دهم خلاصه می‌شود. هرکس به‌خاطر نفس خود تلاش می‌کند ولی‌نفسی‌که‌برای‌خود به‌وجودآورده مجموعه‌ای‌است ازانتظاراتی که گمان‌دارد دیگران ازاو می‌برند. خودپرستی مخرب شایع درجهان امروزمعلول این‌همرنگ شدن با انتظارات دیگران وبرپاداشتن نفسی دروغین وناکام‌گذاردن‌نفس‌حقیقی متشکل ازخواسته‌ها وآرزوهای‌اصیل شخصی‌است. بلعیده‌شدن نفس اصیل به‌وسیلهٔ نفس حرفه‌ای موجب‌شده که زندگانی و افعالمان به‌گفتهٔ **سارتر** کیفیتی جعلی به خود بگیرد و هرگز ازاین رنج نرهیم وبه‌آزادی مثبت دست نیابیم.

شك نیست که نیل به هدفهای مشترك وکارآمدی اجتماعی تاحدی مستلزم انتزاع شخصیت و ساده کردن روابط است پیچیدگی زندگی روزمره چنان است که به مردم مجال تأمل در صفات وخصائص کسانی که فقط برای مدتی کوتاه وبه منظوری خاص با آنان مربوط می‌شوند نمی‌دهد. ولی کار این انتزاع چنان به افراط رسیده که روابط انسانها در اجتماعات بزرگ بیشتر به ارتباط قطعات مختلف یك ماشین شبیه شده وعلیرغم همهٔ پیشرفتهای اقتصادی ومادی سلامت روان افراد جامعه‌را به‌مخاطره انداخته‌است وبه‌تدریج اساس ایمنی ونیکبختی وعقل ومحبت را تهدید می‌کنند. همه دلخوشندکه استیلای قدرتهای خارجی برافتاده است وکسی‌را یارای تحکم بر آنان‌نیست غافل‌ازآنکه سازشی که میان آنها واجتماع برقرارشده جز به‌بهای ازدست‌رفتن فردیت وسلامت‌نفس وهمرنگ شدن به‌دست نیامده است و همرنگی وآزادی در یك اقلیم نمی‌گنجد وضدیت‌نهفته میان‌فرد واجتماع ازاین‌طریق‌قابل‌رفع‌نیست.

اعادهٔ وظیفهٔ خلاق فرد واجتماع مستلزم آزادی وتحقق آزادی نیازمند فعلیت‌یافتن‌قوای‌نهانی‌وبیان‌استعدادات‌فردی‌وارتباط‌درونی‌افراد بایکدیگراست. شرایط اجتماعی و اقتصادی‌باید چنان ترتیب یابد که منظور نخستین مؤسسات وسازمانها به‌عنوان خادمین آدمی حفظ‌گردد و کسانی‌که به‌عکس انسان‌را خادم محصول کار اومی‌دانند ناکامیاب شوند. **فروم** درقیدآن نیست‌که راهی‌که اجتماع برای‌نیل به‌این مراد برمی‌گزیند به‌کدام نام خوانده شود. به سرمایه‌داری احترام می‌گذارد چه معتقداست اساس مادی‌اصلاحاتی‌که درنظردارد درنتیجهٔ پیروی‌ازاصول فعالیت‌آزاد به‌وجود آمده‌است. ازتعبیرتاریخی **مارکس** تأثیرمی‌پذیرد ولی حل شدن مسئلهٔ تولید درجهان امروز را به‌خلاف فیلسوف‌آلمانی مرهون تعلیمات سرمایه‌داری می‌داند وبه‌عکس‌وی معتقداست‌که‌می‌توان با اطمینان به‌آینده‌ای که درآن سرمایه‌داری موجب برافتادن قحطی‌و پایان مبارزه به خاطر امتیازات اقتصادی شده چشم دوخت. طرفدار سوسیالیزه شدن وسایل تولید و اقتصاد برنامه‌ای‌است ولی به‌صراحت اظهارمی‌کندکه سوسیالیسم درممالکی چون روسیهٔ شوروی به‌اصطلاحی پوچ وفریبا مبدل‌گشته وعلیرغم سوسیالیزه شدن‌این‌وسائل یك‌دستگاه اداری وسیع حاکم بر سرنوشت مردم است. از همه بیشتر تحت تأثیر

تعلیمات پدران دموکراسی در انگلستان و امریکاست وچون ایشان به نیکنهادی اساسی آدمی اعتقاد می‌ورزد ولی در مقابل شیوه‌های جدید تبلیغ‌سیاسی که موجب قلب‌ماهیت حکومت دموکراتیک‌شده نیزهشدار می‌دهد. نظر اصلی **فروم** آن‌است که‌شرایط اجتماعی واقتصادی موجب اعادهٔ فعالیت‌اصیل وبرقراری همکاری فعال‌بین فرد وجامعه‌شود وغایات این دو بایکدیگرانطباق یابد و برنامه ریزی از بالا باتشریك مساعی صادقانهٔ یك‌یك اعضاءِ اجتماع روبروگردد و رشته‌ای‌ناگسستنی‌زندگانی اجتماعی افراد را از پایین‌ترین تا بالاترین سطح‌جامعه پیوند دهد.

وضع کنونی جهان و بحران روانی فعلی اجازهٔ فوت وقت در چاره‌یابی برای مسائلی که **فروم** در این کتاب به‌پیش کشیده نمی‌دهد و شاید قبل از آنکه تصور می‌کنیم دشمن بر ما چاشت بخورد و با فاجعه‌ای روبرو شویم که بر خطرناکترین دشمنان خود نیز نمی‌پسندیم. هرکس با بینش وصراحت ودقت نظر **فروم** به‌طرح و تحلیل این مسائل بپردازد ودرعرضهٔ راه حل صرف وقت واهتمام کند مسلماً مستحق سپاس صادقانهٔ نسل حاضر است. ولی ماهیت این مسائل‌چنان است که به‌موشکافی ووسعت نظر، دقت درجزئیات وقدرت ترکیب هر-دو نیازمند است واگر ایرادی به‌کار **فروم** باشد آن است که‌گاه‌علیرغم حسن‌نیت بسیار درجزئیات به خطا رفته و حوصلهٔ کافی برای تعلیل بعضی قضایا به‌کار نبرده است. این خطاهای کوچك از قدر و اهمیت کلی‌کار نمی کاهد ورشته‌های اصلی استدلال به‌قوت خود برجای‌می‌ماند ولی آگاهی بر آنها شاید ازنظرخوانندهٔ باریك بین سودمند باشد وذکر چندمورد چندان نابجا جلوه‌گر نشود.

شکایت اصلی **فروم** ازطرز فکر معمول‌میان غالب روانشناسان، روانکاوان وروانپزشکان امروز آن است که درتعریف لفظ «بهنجار» یا «عادی» (normal) دقت شایسته به‌کار نبرده وبدون چون وچرا سازگاری (adjustment) با وضع اجتماعی را که خود بدان متعلقند دلیل بررفتار عادی یا بهنجار گرفته‌اند. این به‌اعتقاد **فروم** سبب شده که وضع نابهنجار و حتی بیمار خود اجتماع نهفته بماند و افرادی که به‌راستی از نظر روانی بیمارند ولی به‌علت سازش با اجتماع علائمی از مرض بروز نمی‌دهند ایمانشان در اینکه عیبی در

کارشان نیست راستتر شود ونه‌تنها هرگز ازچنگال ابتلاء نرهندبلکه به‌هرکس که به‌سازش با چنین اجتماعی توفیق نیافت به‌چشم غیر عادی ونابهنجار بنگرند. این انتقاد منطقی است ـ ولی خود **فروم** که زبان به‌شکوه گشوده نیز تعریف استوارتری ازاین مفهوم به‌دست نمی‌دهد. البته ازآنچه می‌گوید شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که انسان بهنجار کسی است که توانسته استعدادات خودرا ازقوه به‌فعل بکشد و به‌طور همه جانبه پرورش یابد. ولی این تنها درصورتی مقبول خواهدبود که بتوانیم دربارهٔ استعدادات آدمی توافق کنیم وخود این موضوع معلوم نیست هنوز محل‌منازعه‌نباشد. به‌علاوه تصور نمی‌رود کسانی‌که‌سازگاری را دلیل بهنجار بودن گرفته‌اند حاضر باشند قبول کنند که سازگاران درپرورش استعدادات ناکام مانده‌اند.

نکتهٔ دیگر تحلیل **فروم** از ریشهٔ تاریخی مذهب کاردر جهان امروز است. دیدیم که به‌اعتقاد اوفعالیت‌تب‌آلود انسان نوین ازناایمنی سرچشمه می‌گیرد و به عنوان یك مکانیسم گریز برای دور نگهداشتن احساسات تنهائی وناتوانی واضطراب ازسطح هشیارروان به‌کار می‌رود. تجربه نشان داده که تأثیر کاردرفراموشی موقت رنجها واضطرابات ازالکل ومخدرات پایدارتراست و بی‌سبب نیست که وسواس کار چنین میان معاصران شیوع یافته است. کاروکوشش بدون توجه به‌نتیجه‌ای که ازآن می‌رسد فی‌نفسه به‌صورت‌هدفی درآمده است وطرز فکرجدید نسبت به‌کار به‌عقیدهٔ **فروم** بزرگترین تحول‌روانی آدمی از پایان‌قرون وسطی تا امروز به‌شمار می‌آید. بینشی که برای کشف این قضیه‌به کار رفته مسلماً درخورستایش ولی توجیه آن ازجانب **فروم** به‌عنوان‌نتیجهٔ تعلیمات مذهبی **کالون** محل تردید است . ممکن است این تعالیم در به وجود آمدن وسواس کار تأثیراتی داشته، ولی‌اولا بعیدبه‌نظر می‌رسد که پدیده‌ای چنین شایع وپیچیده فقط از یك ریشه‌آب بخورد ودیگر عوامل چون اوضاع اقلیمی و آداب وسنن درپیدایش وبسط آن به‌کلی بی‌اثر مانده باشند، ثانیاً به فرض صحت این مدعا، **فروم** هیچگونه دلیلی بروجود رابطهٔ علیت میان این پدیده وتعالیم **کالون** اقامه‌نمی‌کند ومطلب را از مفروضات می‌شمرد.

سوم ایراد **فروم** بر**کانت** است. استقرار قدرتهای درونی‌مانند

وظیفه ووجدان (البته نه به صورت راستین آنها) به جای قدرتهای برونی چون حکومت مطلقهٔ دین ودولت دراعصارگذشته به‌عقیدهٔ **فروم** آزادی را بیشتر درمخاطره قرارداد چه مبارزه برضد کسی که علناً بر مردمان بیدادگری آغازکرده آسانتر ازسرپیچیدن ازاحکامی است‌که همان کس به‌عنوان وظیفه و وجدان به ایشان تلقین کرده باشد. عیب بزرگ این وضع به‌زعم **فروم** آن بود که آدمیان به تصور تبعیت از قوانین حقیقی اخلاقی نا دانسته آلت مقاصدی مخالف غایات راستین خود شدند . مسئولیت این امررا **فروم** به گردن کسانی چون **کانت** می‌گذارد- ولی دقت بیشتر یقیناً می‌توانست آشکار کند که غرض **کانت** به‌خلاف برخی پیروان وی درقرن نوزدهم هرگز آن نبود که ازآدمی آلتی در خدمت هدفهائی مخالف فردیت و خوشبختی انسانی بسازد و نظریات او درفلسفهٔ اخلاق همه شاهد این مدعاست. هردوصورت‌اساسی حکم‌اصلی‌اخلاق‌درحکمت‌**کانت** - یکی «همیشه‌بردیگران‌آن روادارکه می‌خواهی‌برتوروادارند»ودیگری «همیشه درآدمیان چون‌غایتی‌درخود ونه‌به‌عنوان‌وسیله‌ای برای نیل به‌هدف بنگر» - مبین اشتباه و قضاوت غیرمنصفانهٔ **فروم** دربارهٔ **کانت**است. این‌دلیل‌چنان‌قوی‌است‌که‌نیازی‌به ذکرقرائن واماراتاززندگانی حکیم‌بزرگ‌آلمان واشاره‌به‌آزادمنشی و استقلال فکر اودرمراحل مختلف‌حیات باقی نمی‌ماند. محل تأسف‌است که به جای استمداد از تعالیم **کانت** در تأیید مدعیات کتاب ، **فروم** به‌مخالفت‌بادوستی بزرگ وخلل‌ناپذیر پرداخته است ودر او بـه چشم انتقاد می‌نگرد.

با همهٔ این اوصاف، اهمیت کار **فروم** انکارپذیر نیست وهرکس چون او باآگاهی ازپلیدیها وخطرات هنوز به‌دلیری ونیکی و حیثیت آدمی‌اعتقادبورزد وعلیرغم‌همهٔ شکستهاهنوزآینده‌رامتعلق به‌آزادمردان بداند به‌روزگار پرآشوب وکم‌ایمان ما خدمتی بزرگ‌انجام داده است.

ترجمهٔ این اثر بدون تشویق ودلگرمیهای دوست ارجمندخانم طاهرهٔ صفارزاده صورت انجام نمی‌پذیرفت واگر حسنی درآن به نظر رسد خواننده ومترجم را هردو از ایشان رشتهٔ منت به‌گردن است.

عزت‌الله فولادوند

اسفند ۱۳۴۷

آثار معروف اریش‌فروم

«گریز ازآزادی»*، «انسان برای خود» ، «روانکاوی‌ودین»، « زبان از یاد رفته »* ، « جامعهٔ سالم » ، « هنر عشق ورزیدن »* ، «رسالت زیگموندفروید»* ، «آئین ـزن ـ بودا وروانکاوی»، «آیاانسان پیروز خواهد شد؟» ، «برداشت مارکس از انسان» ، « در آن سوی زنجیرهای پندار» ، «شریعت مسیح» ، «قلب انسان» ، «شما باید به خدایان مانید»[1].

نام کتابهای بالا به انگلیسی:

*Escape From Freedom**	1941
Man for Himself	1947
Psychoanalysis and Religion	1950
*The Forgotten Language**	1951
The Sane Society	1955
*Sigmund Freud's Mission**	1954
*The Art of Loving**	1956
Zen Buddhism and Psychoanalysis	1960
May Man Prevail?	1961
Marx's Concept of Man	1961
Beyond the Chains of Illusion	1962
The Dogma of Christ	1963
The Heart of Man	1964
You Shall be as Gods	1966

---

۱. کتابهایی که نشان ستاره‌دارند ، با همکاری مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین منتشر شده‌اند، یا در دست انتشـارند.

فصل اول

آیا آزادی مسئله ای روانی است؟

تاریخ اروپا و آمریکا درروزگار نوین برمحورکوشش برای آزادی از زنجیرهای سیاسی و اقتصادی و روحانی که همواره انسان را در بند کشیده‌اند دور می‌زنند. پیکارگران جنگهای آزادی ستمدیدگانی‌بودند که‌آزادیهای تازه می‌خواستند ودربرابر صاحبان امتیاز قد بر افراشته بودند. وقتی طبقه‌ای برای رهائی خود از استیلا مـی‌جنگید، ایمان داشت که‌برای‌آزادی بشربطوراعم تلاش می‌کند وبدین سبب‌می‌توانست به‌آرمانی متوسل شود، به‌آرزوی آزادی کـه درسینه همـه ستمدیدگان ریشه دارد. اما دراین نبرد طولانی وتقریباً مداوم، طبقاتی که در یك مرحله در برابر ستم جنگیده بودند، وقتی پیروز گشتند و امتیـازات جدیدی به‌دست آوردند، با دشمنان‌آزادی همراه شدند.

علیرغم شکستهای بسیار، آزادی درمبارزاتی چند نیـز پیروز شده است. در این مبـارزات، بسیاری جان برسر این اعتقادگذاردند که مرگ در تلاش علیه ظلم برتراز زندگی بـدون آزادی است. چنین مرگی بالاترین اثبات فردیت[۱] آنـان بود. گوئی تاریخ در کار مدلل ساختن آن بود که انسان می‌تواند برخود حکومت کند، برای خویش

---

۱. Individuality

تصمیم بگیرد و آنگونه که مصلحت می‌بیند بیاندیشد واحساس کند.به نظر می‌رسیدکه نشان دادن کامل استعدادهای انسان تنها هدفی است که رشد اجتماعی به‌سرعت بدان‌نزدیك می‌شود. اصول لیبرالیسم‌اقتصادی، دموکراسی سیاسی، استقلال مذهبی و فردگرایی[1] در زندگی خصوصی مبین آرزوی آزادی‌بود ودرعین حال‌گوئی انسان‌را به‌تحقق بخشیدن‌به‌آن نزدیکتر می‌ساخت. بندها یکی‌پس‌ازدیگری می‌گسست. آدمی‌براستیلای طبیعت غالب ودر مقام فرمانروائی بر آن مستقر شده بود، براستیلای کلیسا وحکومت مطلق غلبه یافته بود. برانداختن استیلای عوامل خارجی‌نه‌تنها شرط لازم‌بلکه شرط کافی حصول به‌هدف گرامی‌آزادی فردی به‌نظر می‌رسید.

درنظر بسیاری جنگ بین‌الملل‌تلاش‌آخرین وپایان‌آن‌پیروزی نهائی‌آزادی به‌شمارمی‌رفت. حکومتهای دموکراسی موجود نیرومندتر به‌نظرمی‌رسیدند ودموکراسی‌های تازه جانشین نظام‌های قدیم می‌شدند. اما هنوز چند سالی نپائیده بود که دستگاههای نوخاسته به‌آنچه‌مردم تصور می‌کردند دراثرقرنهاتلاش بدست آمده به‌دیده انکار نگریستند، چه ماهیت این دستگاهها که ازهرلحاظ برزندگی اجتماعی وشخصی مردم تسلط یافتند چنین حکم می‌کرد که همه به‌استثنای عده‌ای قلیل به‌قدرتی که بر آن هیچگونه نظارت نداشتند تسلیم گردند.

در ابتدا بسیاری در این تصور دل خوش بودند که پیروزی دستگاههای قدرت‌گرا[2] نتیجه دیوانگی عده‌ای کوچك است واین‌جنون سرانجام به‌سقوط آنها منجر خواهد شد. دیگران با کوته نظری می پنداشتند که مردم ایتالیا یاآلمان هنوز برای دموکراسی تربیت‌کافی نیافته‌اند وبنابراین می‌توان با بی‌اعتنائی به این انتظار نشست که‌آنها نیز به‌رشدسیاسی دموکراسی‌های غربی برسند.توهم شایع دیگر وشاید از همه خطرناکتر آن بود که تسلط مردانی چون هیتلر[3] برتشکیلات وسیع دولت، صرفاً نتیجه شیادی و حیله و حکومت آنان ودست نشاندگانشان فقط برپایه زور استواراست وخلق‌همگی آلت بدون‌اراده

---

۱. Individualism

۲. Authoritarian system

۳. Hitler

خیانت و وحشتند.

اما در سالهائی که از آن پس گذشته، نادرستی این استدلالات روشن شده است. اکنون ناگزیر این حقیقت را باز می‌شناسیم که میلیونها نفر مردم آلمان باهمان اشتیاق آزادی خود را تسلیم کردند که پدرانشان برای آن جنگیده بودند وبجای طلب آزادی درجستجوی راههای گریزاز آن بر آمدند ومیلیونها نفر دیگر اصولاً اعتنائی نکردند ومعتقد نشدند که دفاع از آزادی ارزش جنگیدن وجان سپردن دارد. همچنین دریافته‌ایم که بحران دموکراسی مشکل خاص آلمان یا ایتالیا نیست بلکه مسأله‌ای است که هر دولت امروز بآن مواجه است. مهم نیست که دشمنان آزادی بشرچه لوائی بر می‌گزینند. حمله‌ای که بنام ضد فاشیسم بر آزادی وارد شود به‌همان اندازه خطرناك است که حمله فاشیسم [1]. این حقیقت به طوری در گفتار جان دیوئی مؤثر بیان شده که بهتر است کلمات خود اوراعیناً نقل کنیم. اومی‌گوید: «خطری که دموکراسی ما را تهدید می‌کند وجود حکومت های دیکتاتوری متمرکز[2] درسرزمینهای دیگر نیست. این خطر دروجود شرایطی است که در کشورهای دیگر پیروزی را از آن قدرتهای خارجی وانضباط و تبعیت جمعی ووابستگی به «پیشوا» کرده‌اند ونزد ما در وضع روانی[3] ومؤسسات اجتماعی[4] ما نهفته‌اند. بنا بر این میدان مبارزه نیز همین جاست: در درون ما ودر مؤسسات اجتماعی ما.»[5]

---

۱. مقصود از کلمهٔ «فاشیسم» (Fascism) یا «قدرت گرایی» (Authoritarianism)، دستگاهی است دیکتاتوری از نوع حکومتهای آلمان یا ایتالیا. اگر بالاخص دستگاه حکومت آلمان مورد نظر بود اصطلاح «نازیسم» (Nazism)را به‌کار می‌بریم.

۲. Totalitarian states، مقصود حکومت‌هائی است که در کشور فقط به‌یك حزب یا دستهٔ سیاسی اجازهٔ فعالیت می‌دهند و سعی دارند بر کلیهٔ شئون زندگی افراد مسلط شوند. ـ م.

۳. Attitude ۴. Institutions

۵. John Dewey, *Freedom and Culture*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1939

اگـر داعیهٔ مبارزه با فاشیسم داریم بایـد اول آنـرا بشناسیم. خوش خیالی ما را مدد نخواهد کرد، وتکرار اوراد خوش‌بینانه‌همانقدر غیرکافی وبی‌فایده است که مراسم رقص سرخ‌پوستان برای نزول باران.

علاوه برمشکل شرایط اقتصادی واجتماعی که موجب ظهـور فاشیسم شده، نکته دیگری که درخـورشناسائـی است، مشکل انسانی است. هدف این کتاب تحلیل همان عوامل پویـا [1] درساختمان خوی[2] انسان این عصر است که اورا بـه‌از دست نهادن آزادی در کشورهـای فاشیستی ترغیب کرده‌اند ودرمیان میلیونها نفر ازمردم خودمان غلبه دارند.

وقتی جنبهٔ انسانی آزادی وآرزوی تسلیم وشهوت قدرت‌مورد نظر قرار می‌گیرند، سؤالات مهمی‌که به‌میان می‌آیند ازاین قراراست: آزادی به‌عنوان یك‌تجربهٔ انسانی چیست؟ آیا میل به‌آزادی درطبیعت آدمی ذاتی است؟ آیا این تجربه‌در همه بدون در نظر گـرفتن نوع فرهنگی که شخص به‌آن تعلق‌دارد یکسان است یاچیزی است برحسب درجه فردگرائی درهر اجتماع، متغیر؟ آیا آزادی صرفاً فقدان فشار خارجی است یا علاوه بر آن وابسته به‌وجود چیزی نیز هست ــ و اگر هست چه‌چیز؟ کدام‌عوامل اجتماعی واقتصادی دراجتماع موجب‌کوشش برای آزادی می‌شوند؟ آیا ممکن است آزادی باری‌چنان گران‌شود که آدمی ازعهدهٔ تحملش برنیاید ودرپی گریز ازآن باشد؟ پس چرا آزادی برای بسیاری‌هدفی گرامی‌است وبرای دیگران خطری‌بزرگ؟

آیا علاوه برآرزوی جبلی آزادی، یك‌میل غریزی نیز برای تسلیم وجود دارد؟ اگر چنین نیست، چگونه می‌توان جاذبهٔ تسلیم به «پیشوا» را که امروز فراوان وجوددارد تعلیل‌کرد؟ آیا تسلیم‌همیشه در برابر قدرت آشکاراست، یا دربرابر قدرتهائی که در درون ما پای گرفته‌اند ـ نظیر وظیفه یاوجدان‌اخلاقی، دربرابر اجبار های درونی یا وسواس[3] و دربرابر قدرتهای بی‌نام‌چون عقیدهٔ عمومی‌نیز وجود دارد؟ آیادرتسلیم رضایتی پنهانی است ـ واگر هست، چگونه چیزی است؟

---

۱. Dynamic ۲. Character Structure
۳. Inner compulsions

چه چیز است که‌در آدمیان شهوتی ارضا نشدنی برای‌قدرت‌می‌آفرینند؟ آیا قوت انرژی حیاتی آنها است، یا یك‌ضعف اساسی وناتوانی برای آنکه زندگی را عاشقانه و خود انگیخته به‌تجربه آورند ؟ کدام‌شرایط روانی قوت این تلاشها را باعث می‌شوند؟ کدام شرایط اجتماعی است که این شرایط روانی به نوبهٔ خود برآنها استوار شده‌اند ؟

تحلیل جنبهٔ انسانی آزادی وقدرت گرائی مارا ناگزیر به یك مسئله‌کلی متوجه می‌کند وآن نقشی است که‌عوامی‌روانی به‌عنوان‌نیروهای فعال درسیر اجتماعی برعهده دارند، واین مسئله سرانجام به‌تأثیر متقابل عوامل روانی ، اقتصادی و ایده‌ئولوژیك[1] در سیر اجتماعی منجر می‌شود. هرگونه کوشش‌برای فهم جاذبه‌ای که فاشیسم برای‌ملل بزرگ دارد ما را به پی‌بردن به نقش عوامل روانی وادار می‌کند ، چه دراینجا بایك دستگاه سیاسی مواجهیم که ماهیتاً به نیروی معقول « نفع خود »[2] متوسل نمی‌شود، بلکه نیروهائی شیطانی را که تصور نمی‌کردیم وجود داشته باشند یا لااقل می‌پنداشتیم مدتها است از میان رفته‌اند درآدمی برمی‌انگیزد و بسیج می‌کند. تصویر آشنای آدمی در قرون گذشته به‌موجودی معقول متعلق بود که اعمالش به اقتضای نفع خودش تعیین‌می‌شدواو می‌توانست‌موافق‌آن عمل کند. حتی‌نویسندگانی چون هابز[3] که شهوت قدرت وعناد[4] را نیروهای محرك انسان می‌دانستند، وجود این نیروها را به عنوان نتیجهٔ منطقی نفع خود توجیه می‌کردند. به‌عقیدهٔ آنها، ازآنجا که مردم مساویند ودرهمه آرزوی خوشبختی یکسان وجود دارد، واز طرف دیگر چون ثروت بدان‌مقدار نیست که همه را به‌یك میزان اقناع کند ، قهراً میانشان ستیزه در می‌گیرد ومی‌خواهند برقدرت دست یابند تا آنچه راکه اکنون دارنددر آینده‌نیزداشته‌باشند. اما تصویری‌که هابز به‌دست‌دادازاعتبارافتاد.هرچه بیشتر طبقه متوسط‌به درهم شکستن قدرت فرمانروایان سیاسی‌ومذهبی پیشین توفیق یافت، هرچه تسلط بشر برطبیعت افزون شد ، و هرچه

---

۱. Ideological
۲. Self-interest
۳. Hobbes
۴. Hostility

میلیونها مردم استقلال اقتصادی یافتند به‌همان نسبت اعتقاد به معقول بودن دنیا، وبه‌انسان به‌عنوان وجودی ذاتاً معقول، زیادتر شد. نیرو های تاریك وشیطانی نهفته در طبیعت آدمی را به قرون وسطی وحتی اعصار قبل ازآن وابستند ووجودشانرا معلول بی‌دانشی یا نقشه‌های حیله‌گرانه سلاطین وکشیشهای فریبکار پنداشتند.

دوران گذشته چون کوه آتشفشانی می‌نمود که اکنون مدتها خاموش وسرد شده است. باایمنی واعتماد احساس می‌شد که موفقیتهای دموکراسی نیروهای شوم را ازبیخ برکنده‌است. جهان همچون‌خیابان های روشن شهری‌جدید، تابناك وامن به‌نظر می‌رسید. جنگها آخرین بقایای روزگاران پیشین‌پنداشته می‌شدند وکافی‌بود فقط یك‌جنگ‌دیگر درگیرشود که به‌همه‌جنگها خاتمه دهد. بحرانهای اقتصادی«حادثه» به نظرمی‌آمدند، هرچندکه وقوع این‌حوادث باترتیب‌خاصی‌ادامه‌می‌یافت.

وقتی فاشیسم قدرت را دردست گرفت، بیشترمردم چه ازجنبه نظری وچه ازلحاظ عملی آمادهٔ آن نبودند. آنهانمی‌توانستند باورکنند که ممکن است‌ازانسان چنان تمایلی به‌بدی، آن همه شهوت برای‌قدرت، آن اندازه عدم توجه به‌حقوق ضعفا یا چنان اشتیاقی برای تسلیم به ظهور برسد. فقط معدودی پیش ازانفجار از غرش این آتشفشان آگاه بودند. نیچه[1] ومارکس[2] هریك‌به‌طریقی خوش‌بینی توأم باآسوده‌خیالی قرن نوزدهم را آشفته بودند . چندی بعد فروید [3] اعلام خطر کرد. البته اووبیشتر پیروانش ازآنچه دراجتماع می‌گذرد تصوری ساده‌دلانه بیش نداشتند ، واغلب مساعی وی درراه به‌کار بستن شیوهٔ روانشناسی درمسائل اجتماعی به‌آرائی‌گمراه‌کننده منجر می‌شد. معهذا توجه‌فروید به‌پدیده‌های اختلالات هیجانی [4] وذهنی[5] موجب شدکه ما بـه‌قلهٔ این آتشفشان هدایت شویم وبه‌درون دهانه جوشانش بنگریم.

فروید بیش از همه پیشینیان خود درجلب توجه به‌مشاهده و تجزیه وتحلیل نیروهای غیرمعقول[6] وناهشیار[7] که حاکم بر اجزای

---

۱. Nietzsche ۲. Marx ۳. Freud
۴. Emotional ۵. Mental
۶. Irrational ۷. Unconscious

رفتار انسانند کوشید. اووپیروانش درروانشناسی جدید، نه‌تنهابخشهای غیرمعقول وناهشیار طبیعت آدمی را که در مکتب اصالت عقلی[1] جدید نادیده گرفته شده بودندآشکار ساختند، بلکه نشان دادندکه این‌پدیده های غیرمعقول ازپاره‌ای قوانین تبعیت می‌کنند وقابل آنند که‌بااصول عقلی سنجیده شوند. فروید بماآموخت که زبان رویا وعوارض‌جسمانی وهمچنین موارد غیرمعقول رفتار انسانی را بفهمیم. اوکشف کرد که نه تنها این موارد غیر معقول، بلکه ساختمان خوی انسان بطور کلی، عبارت است از عکس العملهای وی در برابر تأثیرات دنیای خارج و خاصه‌آن دسته از تأثیرات که دراوان کودکی حادث شده‌اند.

اما فروید چنان درروح فرهنگ خود غرقه بود که نتوانست‌از مرزهای‌آن پا فراتر نهد.همین مرزها فهم اورا حتی در موردبیماران نیز محدود می‌کردند و اجازه نمی‌دادند افراد عادی و پدیده های غیرمعقول را که درحیات اجتماعی وارد عمل‌می‌گردندبه‌درستی‌بفهمد.

ازآنجا که تکیه این کتاب براهمیت نقش‌عوامل روانی در فرایند یا سیر اجتماع[2] است، وازآنجا که مبنای این تجزیه وتحلیل بعضی کشفیات اساسی فروید است ـ خاصه آن کشفیات‌که به‌عمل‌نیرو های ناهشیار درخوی آدمی و وابستگی آنها به‌تأثیرات خارجی‌مربوط می‌شود ـ تصور می‌کنم قبل ازشروع کاردانستن اصول کلی شیوه بحث ما وتفاوتهای عمده‌ای که بین این شیوه و مفاهیم کلاسیك روانشناسی فروید رجود دارد برای خواننده مفید باشد.[3]

---

۱. Rationalism ۲. Social process

۳. شیوه‌ای ازروانکاوی که با وجود مبتنی بودن‌براصول نظریه‌فروید، ازپاره‌ای‌جهات مهم باآن مغایراست درکار نویسندگان زیرآورده‌شده:

Karen Horney *New Way in Psychoanalysis*, W. W. Norton and Company, New York, 1939;

Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry - The First William Alanson White Memorial Lectures*, 1940, Vol. 3, No. 1.

باآنکه این دو نویسنده از بسیاری جهات‌متفاوتند نظر ما در اینجا با آرای آنها وجوه مشترك بسیار دارد.

اعتقاد قدیمی دال بردوگانگی انسان واجتماع و نیز ایمان به شرارت طبع بشرمورد تأیید فروید بود. او معتقد بودکه انسان اصولا موجودی‌است ضد اجتماعی. اجتماع باید اورا رام‌کند وارضای مستقیم پاره‌ای سائق‌های طبیعی[1] وبنابراین غیرقابل‌انکار وی‌را بپذیرد وازهمه بیشتر جنبشهای درونی[2] اصلی اورا تهذیب وماهرانه مهارکند.

موقوف ساختن[3] جنبش های درونی به‌وسیله اجتماع نتیجه‌ای معجزه‌آسا دار سائق‌های موقوف شده تبدیل به‌کوششهائی می‌گردند که ازنظرفرهنگی‌ارزش بسیاردارند وبدین‌ترتیب اساس انسانی‌فرهنگ اجتماع را تشکیل می‌دهند. فروید این تغییر شگفت از توقیف یا جلوگیری به‌رفتار متمدن را تعالی[4] نام‌داد. اگرمقدار جلوگیری بیش ازظرفیت تعالی باشد افراد دچار نوروز[5] می‌شوند و دراین‌صورت لازم است از میزان جلوگیری کاسته شود. بطورکلی بین ارضای سائق‌های آدمی وفرهنگ رابطه‌ای معکوس‌وجود دارد؛ هرچه جلوگیری بیشتر شود؛ میزان فرهنگ بالاترمی‌رود ودرنتیجه خطراختلالات نوروتیک[6]

---

۱. Biological drives   ۲. Impulses

۳. Suppression   ۴. Sublimation این اصطلاح را « تصعید » ، « تلطیف » و « والایش » نیز ترجمه کرده‌اند. ــ م.

۵. Neurosis. درفارسی معادل فرانسه این کلمه (Névrose) که اینجا نیز به‌کار برده‌ایم، مورد قبول واقع شده است. تعریفی‌که از، این‌پدیده کرده‌اند چنین‌است: «درقدیم هرگونه فعالیت دستگاه عصبی « نوروز » نامیده می‌شد، اما اکنون این اصطلاح به‌اختلالات عملکرد (Functional) دستگاه عصبی که اصل آنها در **تکوین روانی** است (Psychogenesis) اطلاق می‌گردد . روانکاوان نوروز را پدیده‌ای تعارضی می‌دانند که به‌وجودآمدن مانع درراه برخی محرکات غریزی اساسی درآن ذیمدخل‌است.» این‌تعریف ازکتاب ذیل؛ James Drever , *A Dictionary of Psychology* , ـ (1964) اخذ شده است. ــ م.

۶. Neurotic معادل فرانسه این کلمه Nevrosique و Névrotique است. Névrosique صفتی است کلی مربوط بهـــ

زیادتر می‌گردد. درنظریه فروید، رابطه اجتماع و انسان ساکن‌است و فرد معناً به‌همان‌حال باقی می‌ماند و تغییراتش متناسب است با فشاری که اجتماع بر سائق‌های طبیعی وی وارد می‌سازد و به‌این ترتیب به‌او تعالی بیشتری را تحمیل می‌کند و یا به‌عکس بیشتر این سائق‌ها را ارضا می‌کند که دراین‌صورت فرهنگ فدا می‌گردد.

تصوراصلی فروید ازطبیعت آدمی،مانندآنچه بنام غرائز اصلی بشر مورد قبول روانشناسان پیشین قرار گرفته بود، انعکاسی است از مهمترین سائق‌هائی‌که در انسان این‌عصر دیده می‌شود. درنظر فروید « انسان » یعنی‌کسی‌که به‌فرهنگ اجتماع خود اومتعلق‌است وانفعالات[1] و اضطراباتی که از خصوصیات انسان در اجتماع نوین به‌شمار می‌رود نیروهائی هستند ابدی‌که درساختمان طبیعی‌بشر ریشه دارند.

با آنکه برای این‌نکته می‌توان بسیار مثال‌آورد (مثلاً اساس اجتماعی عنادی‌که درانسان جدید غلبه‌دارد یا عقدهٔ ادیپ[2] یا آنچه که

→ Névrose ، در حالیکه Névrotique شخصی است که دچار Névrose باشد. در فارسی کلمه فرانسه Névrotique تقریباً برای هردومعنا معمول شده است. ـ م.

۱. Passions. مشکل‌است بتوان درفارسی کلمه‌ای یافت که مفید همهٔ معانی این لغت مهم قرار گیرد. در ترجمه‌ای که اینجا به‌دست داده‌ایم معنای وسیع و اصلی‌آن که در فلسفه نیز معمول است درنظر گرفته‌شده. همانطورکه پیداست‌بعکس کلمه Actionکه دلالت بروقوع فعل یا کارمی‌کند ووقتی ذکر می‌شود جنبهٔ فاعلی قضیه در ذهن بیدار می‌گردد کلمه Passion برجنبهٔ انفعالی یا مفعولی‌قضیه دلالت‌دارد. به‌عبارت دیگر مراد آن است که به‌طور ضمنی برسانیم حالات نفسانی مورد گفتگو، نتیجهٔ « فعل » علل خارجی برروح انسانند. ـ م.

۲. Oedipus complex « عقده‌ایست اکثراً ناهشیار، که طبق نظریه روانکاوی، در اثر بستگی پسر به‌مادر وحسادت نسبت به‌پدر در پسر پرورش می‌یابد، و بر حسب نظر روانکاوان دارای کیفیتی جنسی است. حاصل آن احساس گنهکاری و تعارضات هیجانی درپسر است که معتقدند به‌صورتهای مختلف درهمهٔ خانواده‌ها عادی است.» (مأخذ تعریف: همان کتاب از « درور »). ـ م.

درزنان عقدهٔ‌اخصاء[1] نام یافته)، کافی‌است فقط یك شاهد دیگربیاوریم که به‌سبب ارتباط آن بامفهوم کلی انسان بعنوان موجودی اجتماعی، دارای‌اهمیت‌است. فروید همیشه شخص را در روابطش بادیگران‌مورد توجه قرار می‌دهد. درنظر وی این روابط به‌روابط اقتصادی شخص بـا دیگران که موقعیت اورا در یك جامعهٔ سرمایه‌داری مشخص می‌کنند شبیهند. هرکس منفرداً برای‌خودش وبا مسئولیت خودش کار می‌کند بدون آنکه‌همکاری با دیگران‌را اصل قراردهد. ولی با اینهمه هیچکس رابینسون کروزو[2] نیست، به‌دیگران به‌عنوان مشتری ، کارفرما ، یـا کارمند احتیاج دارد. باید خرید و فروش و بـده و بستان داشته باشد. تنظیم‌کننده این روابط بازار است، خواه بازار اجناس وخواه‌بازارکار. بدین ترتیب باآنکه فرد اصولا تنها و بی‌نیاز است با دیگـران روابط اقتصادی برقرار می‌کندکه به‌آن وسیله به یك هدف نـائل شود؛ یعنی بفروشد وبخرد. ماهیت مفهوم‌کلی فروید از روابط انسانی‌نیز دراصل همین طور است؛ وقتی فرد به روی صحنه می‌آید با سائقهای طبیعی که باید ارضاء شوند مجهز است،وبرای ارضای‌آنها با وسایل[3] دور وبر روابطی برقرار می‌کند. به‌این‌ترتیب افراد دیگر همیشه وسایلی‌هستند برای نیـل به‌هدف شخص، یعنی به‌ثمر رساندن تلاشهائی کـه قبل از مربوط شدن با دیگران در او آغـاز گشته‌اند. صحنهٔ روابـط انسانی بدان معنی که فروید درنظر دارد شبیه بازار است: صحنه‌ای است‌که‌در

---

۱. Castration complex «اخصاء یعنی برداشتن غددجنسی‌در مردان یازنان. درآثار مربوط به روانکاوی، اغلب به‌**اضطراب‌اخصاء** اشاره می‌شود ، که مراد از آن اضطراب یا ترسی است ناشی از تصور محروم شدن از این غدد، عقدهٔ اخصاء عقده‌ای است که درنتیجهٔ خطر این امر یا تهدید بدان به‌وجود می‌آید. »
(مأخذ تعریف ، همان کتاب از « درور »).ـم.

۲. Robinson Crusoe

۳. Objects که به‌ضرورت دراینجا « وسایل » ترجمه شده و منظور از آن مردم دیگر است. معادلهای دیگـر Object « موضوع » و ر « شیء » است. ـ م.

آن افراد در زمینه ارضاء نیازهای طبیعی به‌داد وستد مشغولند ورابطهٔ هرکس با دیگران بدون‌آنکه درنفس خود هدفی به‌شمار آید وسیله‌ای است برای رسیدن به‌هدف.

به‌عکس نظر فروید، تجزیه وتحلیلی که دراین‌کتاب آمده بر این‌فرض استوار است‌که اولا مسأله اساسی‌روانشناسی نوع خاص ارتباط شخص با دنیاست، نه نفس ارضاء یاناکام‌گذاشتن نیازهای غریزی‌معین. ثانیاً رابطهٔ انسان و اجتماع ساکن‌نیست، به‌عبارت دیگر نمی‌توان‌گفت فرد مجهز به‌بعضی سائقها دریك‌طرف قرار گرفته و اجتماع به‌عنوان چیزی جدا که‌تمایلات ذاتی وی‌را ارضاء می‌کند یا ناکام می‌گذارد در طرف دیگر. باآنکه بعضی‌نیازها چون‌گرسنگی‌وتشنگی‌وغریزه جنسی در میان همه مشترك است، آن سائقها که خوی هرکس‌را از دیگران متمایز می‌کنند، چون عشق ونفرت، شهوت قدرت و آرزوی تسلیم، تمتع ازلذات حسی یاترس ازآنهاهمه محصول سیریا فرایند اجتماعند. زیباترین یا زشت‌ترین تمایلات آدمی هیچکدام جزئی از یك طبیعت تغییرناپذیر و بیولوژیك نیست، بلکه از سیر یا فرایند اجتماع که آفرینندهٔ انسان‌است نتیجه می‌شود. به‌عبارت دیگرعلاوه برجلوگیری، اجتماع وظیفهٔ آفرینندگی نیز دارد. طبیعت آدمی و انفعالات و اضطرابات او محصول فرهنگ اجتماعند وخود انسان مهمترین‌مخلوق کوشش مدام بشر است که داستان آنرا «تاریخ» نام نهاده‌ایم.

وظیفه روانشناسی اجتماعی درست همین‌است که سیر آفرینش انسان را درتاریخ به‌فهم نزدیك کند. چیست که بعضی تغییرات را در خوی آدمی ازدوره‌ای به‌دوره‌ای دیگر در تاریخ موجب می‌شود؟ چرا فی‌المثل‌روح رنسانس باروح قرون وسطی متفاوت‌است؟ چرا ساختمان خوی‌آدمی‌درنظام‌سرمایه‌داری انحصارگرو درقرن نوزدهم فرق می‌کند؟ برروانشناسی‌اجتماعی‌است‌که‌توضیح دهد چراتوانائیهای‌جدید وانفعالات تازه، خوب یا بد، به عرصهٔ وجود می‌رسند. مثلا به این حقیقت بر می‌خوریم که از دوره رنسانس تا کنون آدمیان عطشی سوزان برای شهرت داشته‌اند، درصورتیکه این عطش که امروز چنین‌طبیعی به‌نظر می‌رسد درانسان قرون‌وسطی تقریباً غایب‌بوده‌است[1]. درهمین دوره در

۱. رجوع کنید به،

انسان‌حسی برای درك‌زیبائی طبیعت ظهورکرد که قبلا وجود نداشت[1]. یا می‌بینیم ازقرن شانزدهم به‌بعد در ممالك اروپای شمالی، در آدمی وسوسه‌ای برای کار کردن پدیدارشد که تا آن‌زمان در کسانی‌که برده نبودند و آزاد می‌زیستند وجود نداشت.

ولی همانطور که بشر ساختهٔ‌تاریخ است، تاریخ نیز ساختهٔ‌بشر است. حل‌این تناقص ظاهری زمینهٔ کار روانشناسی اجتماعی‌را تشکیل می‌دهد.[2] وظیفه این رشته از دانش است که نه‌تنها نشان دهد چگونه انفعالات، خواهشها واضطرابات بعنوان **نتیجه** سیر یا فرایند اجتماع تغییر و رشد می‌کنند، بلکه چگونه انرژی‌های آدمی‌که به‌این‌ترتیب‌در قالبهای‌خاص شکل می‌گیرند به‌نوبه خود **نیروهای باروری می‌شوند که سیر یا فرایند اجتماع را به قالب می‌کشند.** بدین‌ترتیب مثلا آرزوی نام وموفقیت‌وسائق‌کارکردن نیروهائی هستند‌که‌بدون‌آنها نظام سرمایه‌داری جدید نمی‌توانست به‌وجود آید وبدون این نیروها ونیرو های دیگر انسانی، آدمی محرك لازم‌را برای‌عمل‌کردن مطابق باشرایط اجتماعی واقتصادی نظام تجاری وصنعتی جدید به‌دست نمی‌آورد.

ازآنچه گفتیم چنین‌نتیجه می‌شودکه تفاوت بین‌نظری که‌دراین کتاب آمده ونظر فروید، درمخالفت اکید ماست باتعبیروی از تاریخ به‌عنوان نتیجه نیروهای روانی که خود مشروط به‌اجتماع نیستند؛ و همچنین، مخالفت بانظریه‌هائی که نقش عامل انسانی را بعنوان یکی از عناصرمتحرك سیر اجتماع نادیده می‌گیرند. این انتقاد نه‌تنها متوجه

← Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy*, The Macmillan Company, New York, 1921, p. 139 ff.

۱. همان‌کتاب ازصفحهٔ ۲۹۹ به‌بعد.

۲. رجوع کنید به‌کارهای جامعه شناسانی چون J. Dollard، H.D.Lasswell وانسان شناسانی چون، R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, E. Sapir, M. Mead, وکوششهای A. Kardiner برای به‌کار بستن مفاهیم کلی روانکاوی در انسان شناسی.

نظریه‌هائی درجامعه‌شناسی است که آشکارا مسائل روانی را از جامعه شناسی حذف می‌کنند (مانند آراء دورکم[1] و مکتب او) بلکه شامل نظریه‌هائی .که بیش‌و کم رنگی از روانشناسی رفتاری[2] پذیرفته‌اند نیز می‌گردد. این نظریه‌ها همه دارای این فرض مشترکند که طبع آدمی دارای تحرکی[3] از خود نیست و تغییرات روانی باید برحسب پیدایش « عادات » تازه به‌خاطر انطباق با سازمانهای فرهنگی تازهٔ محیط[4] به فهم درآیند. بااینکه دراین‌نظریه‌ها سخن ازعامل روانی به‌میان است، اما درعین‌حال این‌عامل به‌مرتبهٔ سایه‌ای از سازمانهای فرهنگی محیط تنزل داده می‌شود. تنها یك روانشناسی پویا که فروید پایه گزار آن بوده می‌تواند ازحدود مجامله دربارهٔ عامل انسانی فراتر رود. باآنکه طبیعت آدمی ثـابت نیست ، معهـذا نمی‌توان قابلیت انعطاف آنرابی نهایت گرفت وپنداشت که قادر است بدون به‌وجود آوردن یك تحرك روانی باهرگونه شرایطی‌منطبق شود. هرچند طبیعت آدمی‌ساختهٔ‌تکامل تاریخ است، درعین‌حال ازخود نیز دارای قوانین ومکانیسم[5] هائی‌است که کشف آنها به‌عهدهٔ علم روانشناسی‌است.

دراینجا لازم است برای فهم‌کامل‌آنچه که تابه‌حال گفته شد و آنچه‌که‌ازاین پس‌گفته خواهدشد بحثی ازمفهوم **انطباق**[6] به‌میان آید. این بحث درعین حال متضمن مثالی‌است ازمعنائی‌که مابرای مکانیسمها وقوانین روانی قائلیم.

به‌نظرمی‌رسد سودمند باشد که بین انطباق«ساکن» و «متحرك» یا « پویا »[7] تمایزی قائل شویم . منظور از انطباق ساکن انطباق با

---

۱. Durkheim ۲. Behavioristic Psychology

۳. Dynamism

۴. Cultural patterns. دراین معنای‌خاص اصطلاح«سازمان» را در برابر pattern برگزیده‌ایم که تعریف دقیق‌آن چنین است: « پیوستگی عملی اجزائی که منفرداً ازیکدیگر قابل تمیزند ولی‌همه باهم کار واحد می‌کنند. » (مأخذ:_ James Drever *A Dictionary of psychology*)._م.

۵. Mechanism ۶. Adaptation

۷. Dynamic adaptation, static adaptation

سازمان‌هاست[1] به‌قسمی‌که‌ساختمان‌کلی‌خوی‌تغییر نکندو فقط عادت‌جدیدی کسب‌شود. نمونهٔ‌اینگونه انطباق تغییرعادت درغذاخوردن ازشیوهٔ چینی به شیوهٔ غربی‌بابه‌کاربردن‌کارد و چنگال است. کسی‌ازمردم چین که به امریکا می‌رود با این عادت جدید انطباق حاصل خواهد کرد. ولی این انطباق فی‌نفسه اثری در شخصیت او نخواهد گذاشت وسائقها و صفات جدیـدی در وی‌به‌وجود نخواهد آورد.

غرض از انطباق یـا سازش متحرك نوعی انطباق است که مثلا درمورد پسری‌ظهورمی‌کند که به‌علت ترس، راهی جز گردن نهادن در برابراوامرپدر سخت‌گیرخود نمی‌بیند وپسر «خوبی» می‌شود. ضمن این که پسرباضرورت موقعیت انطباق حاصل می‌کند، دردورن اونیز جریانی اتفاق‌می‌افتد. ممکن است در وی عناد یا خصومتی شدید به‌ضد پدرش پدیدآید که چون آشکار ساختن آن یاحتی آگاه بودن ازآن خطرناك است، سرکوبش[2] می‌کند. اما این عناد سرکوفته، بدون‌آنکه ظاهرشود، عاملی پویا درساختمـان خوی پسر می‌گردد که ممکن است اضطرابی تازه‌ایجاد کند وبه تسلیم عمیقتری منجرشود، یاحس مبارزطلبی‌مبهمی دراو به‌وجود آورد که موضوع آن‌نه شخص خاص بلکه زندگی به‌طور کلی‌است. با آنکه فرد در اینجا نیز چون درمثال اول بـا بعضی شرایط خارجی منطبق می‌شود، این گونه انطباق چیزی تـازه در وی ایجـاد می‌کند وسائقها واضطراباتی‌جدید دراو برمی‌انگیزد. هرنوروزنمونه‌ای است ازاین انطباق پویا: به‌عبارت دیگرانطباقی‌است باشرایطی‌خارجی (مخصوصاً شرایط اوایل‌طفولیت) که خود غیرمعقولند وبطورکلی‌ازنظر پرورش ونمو طفل‌نامساعد.به‌همین ترتیب، برخی پدیده‌های اجتماعی‌ـ روانی‌را نیزمی‌توان مصادیقی‌ازانطباق پویا باشرایطی دراجتماع گرفت که غیرمعقول و از لحاظ پرورش آدمی زیان آورند. (این پدیده‌ها که نمونه‌های آنها جنبشهای نیرومند درونی‌در گروههـای اجتماعی برای سادیسم[3] یا تخریبند ، با پدیده‌های نوروتیك قابل مقایسه‌اند، ولی‌علت آنکه نباید نوروتیك نامیده شوند بعد روشن‌خواهد شد).

علاوه برمسئله **نوع** انطباق، این سؤالات نیز محتاج پاسخند:

---

۱. Patterns ۲. Repression ۳. Sadism

چه‌چیزاست که انسان‌را مجبوربه انطباق با تقریباً هرگونه شرایطی در زندگی‌می‌کند وحدود قابلیت انطباق اوچیست؟

نخستین پدیده‌ای که درپاسخ به‌این سؤال باید درآن‌بحث کرد این‌حقیقت است که بخشهائی ازطبیعت آدمی‌بیش ازبخشهای دیگرقابل انعطاف وانطباقند. آن تلاشها وصفاتی‌که آدمیان را ازیکدیگر ممتاز می‌کنند دارای انعطاف و قابلیت ارتجاع بسیارند؛ نظیر عشق، میل به تخریب، سادیسم، استعداد بـرای تسلیم، شهوت قـدرت، خود را دور گرفتن، تمایل‌به‌خود افزونی،علاقهٔ مفرط به‌امساك، تلذذازلذات‌جسمانی یاترس ازنفس‌پرستی.اینها وبسیاری تلاشها وترسهای دیگرکه درآدمی یافته می‌شوند همه به‌عنوان عکس‌العمل در برابر بعضی شرایط زندگی به وجود می‌آیند و پس از آنکه در خوی محکم شدند، تغییر زیـادی نمی‌پذیرند وبه‌آسانی ازمیان نمی‌روند یاتبدیل به سائقهای دیگر نمی‌گردند. تغییرپذیری آنها فقط به‌این معناست که درافراد به‌حسب نوع زندگی‌آنان، به‌خصوص درطفولیت، احتیاجات مختلف پرورش می‌یابد. هیچیك ازاین احتیاجات چنانکه گوئی از ذاتیات طبیعت آدمی است ثابت وسخت نیست چه طبیعت‌آدمی پرورش می‌یابد و باید تحت کلیه شرایطارضاء شود .

به عکس این دسته احتیاجات، حوائج دیگـری وجود دارند که‌جزءجدا نشدنی‌طبیعت آدمی‌اند وارضاءِ آنها حتمی‌است. ریشه این احتیاجـات در ساختمـان فیزیولوژیك انسان است و نمونه‌های آنهـا گرسنگی، تشنگی، نیازبه خواب و جز اینهاست. هریك ازاین حوائج دارای‌آستانه‌ایست[1] که فراترازآن عدم ارضاءِ غیرقابل تحمل می‌گردد واگرازاین‌آستانه فراتررویم، میل‌به ارضاءِآن نیازخاص حالت تلاشی‌را می‌یابد که همه‌چیزدرتوان‌آن است.می‌توان همهٔ این‌حوائج‌فیزیولوژیك را درمفهوم صیانت نفس[2] خلاصه کرد. نیاز به صیانت‌نفس آن‌بخش از طبع‌آدمی[3] است که تحت کلیه شرایط بایـد ارضاء شود و به این علت نخستین یا مهمترین انگیزه رفتار اوست.

---

۱. Threshold ۲. Self - preservation
۳. Human nature

این مطالب را می‌توان درفرمولی ساده گنجانید وگفت: آدمی ناگزیر ازخوردن، نوشیدن، خوابیدن حفاظت خویشتن درمقابل دشمنان وامثال اینهاست. برای انجام این اعمال باید کار وتولیدکند. اما «کار» امری کلی وانتزاعی نیست. مراد ازکار. کاری است دارای واقعیتی عینی- بعبارت دیگر، نوع خاصی کاردریك نظام اقتصادی خاص. ممکن است کسی دریك نظام ملوك‌الطوایفی (فئودال)[1] به‌عنوان یك برده، دریك جامعهٔ سرخ پوستی امریکای جنوبی یا مکزیك[2] به‌عنوان یك کشاورز، دریك اجتماع سرمایه‌داری به عنوان تاجری مستقل، دریك فروشگاه بزرگ به‌عنوان دختری فروشنده یا درکارخانه‌ای بزرگ به‌عنوان یك کارگر کار کند. این کارهای متفاوت هر یك نیازمند صفاتی خاص در شخصیت است وشخص را به انواعی متفاوت بادیگران مربوط می‌کنند. وقتی آدمی به‌دنیا می‌آید صحنه برای وی آماده است. چون ناگزیر از خوردن ونوشیدن است، بایدکارکند؛ ولی‌تحت شرایطی‌وبه راههائی‌که اجتماعی‌که درآن چشم به‌جهان گشوده برایش معین می‌کند. هیچیك ازاین دوعامل، یعنی‌حوائج زندگی‌ونظام اجتماعی، توسط‌شخص به‌عنوان یك فرد قابل تغییرنیست، واین‌دوعاملند که پیدایش ورشد دیگرصفات وی را که انعطاف بیشتری دارند تعیین می‌کنند.

به‌این ترتیب، طرز زندگی‌فرد، که مشخص کنندهٔ آن کیفیات خاص یك نظام اقتصادی است، درتعیین ساختمان‌خوی وی عامل‌نخستین قرار می‌گیرد، واین بدان سبب است که نیازآمرانه به‌صیانت نفس‌اورا وادارمی‌سازد که شرایطی‌را که باید تحت‌آنها زندگی‌کند بپذیرد. البته غرض این نیست که فرد نمی‌تواند به‌اتفاق دیگران دربه وجودآوردن بعضی‌تغییرات اقتصادی وسیاسی بکوشد، بلکه منظورآن است که بیش ازهمه چیز شیوهٔ خاص زندگی‌اوست که شخصیتش را به قالب می‌کشد؛ همان شیوه که با آن در طفولیت از طریق خانواده، که نماینده همه کیفیات نوعی‌یك اجتماع یاطبقهٔ خاص است، روبروگردیده است.[3]

---

۱. Feudal system ۲. Indian pueblo

۳. لازم است خوانندگان را در مورد اشتباهی که غالباً دربارهٔ این مسئله به وجود می‌آید توجه دهیم. با تعیین شیوهٔ زندگی فرد ـ

احتیاجاتی‌که ازنظرفیزیولوژیك شرطی شده‌اند تنها بخش‌آمر طبیعت آدمی‌نیستند. بخش دیگرنیازبه مربوط بودن با دنیای خارج از خود وپرهیزازتنهائی‌است که بجای‌آنکه برپایهٔ اعمال بدن استوارباشد درذات نحوه وعمل زندگی انسانی‌ریشه دارد. همان گونه که گرسنگی منجربه مرگ می‌گردد، نتیجهٔ احساس تنهائی وجدائی‌کامل، پریشانی روانی‌است. ولی‌ارتباط بادیگران معنایش تماس‌جسمانی نیست. ممکن است کسی‌سالها درتنهائی‌جسمانی‌به سربرد وبا این‌حال با افکار وارزشها یا لااقل با سازمان‌های اجتماعی‌محیط که به او احساسی از «انبازی و تعلق»می‌بخشند درارتباط باشد. ازطرف دیگر، ممکن است شخص در میان مردم زندگی کند وخویشتن را مغلوب احساسی از جدائی‌مطلق بیابد که اگرازحد معینی‌تجاوزکند منتهی‌به‌حالتی ازجنون می‌گردد که نمایندهٔ آن اختلالات «اسکیزوفرینك»[1] است . ممکن است این عدم

ــ ساختمان اقتصادی هرجامعه به عنوان شرطی که رشد شخصیت او نیز وابسته به آن است وارد عمل می‌گردد. اما این **شرایط اقتصادی** با **انگیزه‌های ذهنی اقتصادی** ازقبیل علاقه به‌ثروت بکلی‌مغایرند. همین انگیزه‌ها بود که درنظربسیاری ازنویسندگان اززمان رنسانس تابعضی مؤلفین پیرومارکس که قادر به درك مفاهیم اصلی وی نبودند به عنوان محرك اصلی‌رفتارانسانی‌جلوه‌گرمی‌شدند. حقیقت آن‌است که مثلا علاقه مفرط به ثروت، صرفاً نیاز خاص بعضی از اجتماعات است، و شرایط اقتصادی دیگرمی‌توانند کیفیاتی‌درشخصیت به وجود آورند که موجب تنفریا بی‌اعتنائی فرد به‌آن نیاز گردند. من در این باب در مقاله زیر به‌تفصیل بحث کرده‌ام:

« Ueber Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,»
Zeitschrift für Sozialforschung, Hirschfeld, Leipzig, -1932, vol. 1, p. 28 ff.

۱. Schizophrenic disturbances. کلمهٔ Schizophre-nia درفارسی به‌صورت‌فرانسه آن یعنی Schizophrénie به‌کارمی‌رود. «درور» درفرهنگ خوداسکیزوفرنی‌راچنین‌تعریف‌می‌کند: «نوعی اختلال-

ارتباط با ارزشها، ونشانه‌ها[1] وسازمانها را تنهائی‌اخلاقی‌بنامیم وبگوئیم تنهائی‌اخلاقی‌به همان اندازه غیرقابل تحمل‌است که تنهائی جسمانی، یا به عبارت بهتر، تنهائی‌جسمانی‌فقط وقتی‌ازحدود تحمل‌خارج می‌شود که در آن‌تنهائی‌اخلاقی‌نهفته‌باشد. ارتباط‌روحی‌بادنیاممکن‌است‌اشکال‌مختلف بیابد. راهبی‌که درکنج انزوا به‌خدا ایمان می‌ورزد وزندانی سیاسی‌که درحبس مجرد به سر می‌برد و معذلك‌با کسانی‌که دوش به دوش آنها جنگیده خویش را یکی‌حس می‌کند، آن «جنتلمن» انگلیسی که در دورافتاده‌ترین محیط هنوزلباس اسموکینگ به‌تن می‌کند، یاآن خرده بورژوا که باوجود جدائی‌عمیق ازهمنوعان، با ملت خود یا نشانه‌هایش حس‌وحدتی‌دارد، هیچیك اخلاقاً تنها نیست. ممکن‌است نوع ارتباط با دنیا بزرگ و شریف یاکوچك و غیرقابل اعتنا باشد، اما مربوط بودن به‌حتی‌پست‌ترین سازمانهابه مراتب برتنهائی‌ترجیح‌دارد. مذهب،گرایش به‌قوم یاملت، هررسم‌وهراعتقاد، هراندازه پوچ وباعث‌استحقارباشد، اگر فردرابه دیگران وابسته‌کند، پناهگاهی‌است ازجدائی‌که‌آدمی بیش‌ازهر چیزاز‌آن‌هراسناك است.

نیازغیرقابل سرپیچی به‌اجتناب ازتنهائی وجدائی‌اخلاقی دراین قطعه ازکتاب «رنجهای يك مخترع» اثربالزاك با قدرت بسیارتوصیف شده است:

« اما این‌نکته‌را بیاموز و برذهنت‌که هنوز چنین قابل انعطاف است منقوش‌کن: آدمی از تنهائی می‌هراسد. و در میان انواع تنهائی، از همه وحشتناکتر تنهائی اخلاقی است. نخستین زاهدان گوشه نشین باخدا زندگی می‌کردند و در پرجمعیت‌ترین دنیاها یعنی دنیای ارواح می‌زیستند. نخستین‌اندیشهٔ آدمی، چه‌جذامی و چه زندانی، چه‌گناهکار وچه زمینگیر، آن است که درراه تقدیر رفیقی بیابد. برای ارضاء این سائق که چیزی جز خود حیات نیست انسان‌همهٔ نیرو وقدرت وانرژی سراسر زندگی خویش را بسیج می‌کند. آیا بدون این اشتیاق مقاومت

ـــ روانی. .که‌صفت‌بارز آن‌گسستگی، به‌خصوص‌بین‌فرایندهای‌ذهنی‌وانفعالی است، و در آن‌فرایندهای‌انفعالی‌نیزخودتاحدزیادی‌دچاراغتشاشند...».م.

1. Symbols

ناپذیر ابلیس هرگز همداماني مي‌یافت؛ می‌توان دراین‌باب یك حماسهٔ کامل نوشت و به عنوان پیشگفتار بر « بهشت گمشده »[1] آورد، چه « بهشت‌گمشده » چیزی جز دفاع از طغیان نیست.»[2]

کوشش برای پاسخ گفتن به‌این سؤال که چرا ترس از جدائی در انسان چنین نیرومند است مارا از راه اصلی که دراین‌کتاب دنبال می‌کنیم بـه دور خواهد برد . اما برای آنکه خواننده تصور نکند که نیاز به‌احساس یگانگی با دیگران دارای کیفیتی است مـرموز، میل دارم جهتی که فکر می‌کنم پاسخ به این سؤال درآن قرار دارد نشان دهم.

یکی‌ازعناصر مهم، این واقعیت است‌که آدمی نمی‌تواند بدون نوعی همکاری با دیگران زندگی کند. درهرگونه فرهنگ ومحیطی که به‌تصور درآید انسان برای بقای خویش نیازمند به‌همکاری با دیگران است ، خواه به‌منظور دفاع در برابر دشمنان یا خطرات طبیعی، خواه برای آنکه بتواند کاروتولیدکند. حتی رابینسون‌کروزو کسی‌را چون « جمعه »[3] همراه داشت که بدون اونه‌تنها محتملا دچار جنون می‌شد بلکه کارش به‌مرگ می‌رسید. هرکس احتیاج به‌کمك دیگـران را در خردسالی شدیداً احساس می‌کند. بعلت عدم توانائی واقعـی کودك در مواظبت از خود و انجام مهمترین وظائف زندگی است که ارتباط بـا دیگران‌برای اوبه‌صورت مسئله‌ای‌حیاتی در می‌آید. امکان تنها مانـدن قهراً بزرگترین خطری است که زندگی طفل را تهدید می‌کند. عنصر

---

۱. *Paradise Lost* اثر بزرگ منظوم شاعـر انگلیسی جان‌میلتون (John Milton) (۱۶۰۸ - ۱۶۷۴) . - م.

۲. *Les Souffrances d'un inventeur* ,Honoré de Balzac

۳. Man Friday یار Robinson Crusoe قهـرمان کتاب معروف نـویسندهٔ انگـلیسی دانیـل دفـو (Daniel Defoe) (۱۶۶۰ - ۱۷۳۱). داستان ظاهراً شرح حوادثی است که کروزو درجزیره‌ای دور افتاده وغیر مسکون باآن روبرو می‌شود، ولی آنچه به‌کتاب اهمیت خاص می‌بخشد تصویری است که نویسنده از انسانی متمدن که تنها با طبیعت مواجه شده به‌دست می‌دهد.ـ م.

دیگری‌که به‌نیاز به « تعلق‌داشتن » حالتی چنین سرپیچی ناپذیر می بخشد واقعیت خود آگاهی ذهنی[1] قوهٔ متفکرهٔ انسان است که به‌سبب آن آدمی ازخود به‌عنوان وجودی منفرد و متفاوت‌از طبیعت و دیگر آدمیان آگاه می‌شود. با وجودآنکه به‌طوری‌که درفصل بعد نشان داده خواهد شد درجهٔ این آگاهی متغیر است، صرف وجود آن آدمی‌را با مسئله‌ای انسانی روبرو می‌کند: به‌این معنی‌که با آگاه‌بودن از خویش به‌عنوان موجودی متمایز ازطبیعت‌و مردم‌دیگر، وباآگاه بودن ـ ولو به‌طور خفیف ـ ازمرگ وبیماری وپیری، آدمی قهراً درمقایسهٔ‌خویش با جهان وهمه‌آنها که «او» نیستند احساس حقارت می‌کند. تنهاتعلق به‌جائی ومعنی وجهتی درزندگی‌است‌که انسان‌را ازاین احساس که چون ذره‌ای خاك بالاخره مغلوب کوچکی خود خواهد شد به‌دور می‌دارد، و اگر نتواند خودرا به‌نظامی کــه به‌زندگیش معنی و جهتی می‌بخشد مربوط کند ، درونش لبریز از شك خواهد شد و همین شك سرانجام قدرت عمل ، یا به عبارت دیگر قدرت زندگی را در او فلج خواهد کرد.

پیش‌ازآنکه مطلب را دنبال کنیم، بهتراست خلاصه‌ای ازآنچه درموردنظرکلی‌خود نسبت به‌مسائل روانشناسی اجتماعی‌گفته‌ایم به‌دست دهیم. طبیعت آدمی نه‌مجموعی جبلی وتغییرناپذیر از سائقها است ونه سایه‌ای‌بی‌جان ازسازمانهای فرهنگی محیط که به‌آرامی باآنها منطبق شود، بلکه محصول تکامل انسانی‌است، اما با این‌حال درخود نیزدارای قوانین ومکانیسمهای خاصی‌است. درطبیعت بشر عواملی ثابت و تغییر ناپذیر وجود دارند، مانند لزوم ارضاء سائقهائی‌که ازنظر فیزیولوژیك شرطی شده‌اند ولزوم اجتناب از تنهائی وجدائی اخلاقی. دیدیم که‌فرد ناگزیر است آن شیوه زندگی‌را که درنظام تولید و تـوزیع خاص هر جامعه ریشه دارد بپذیرد. درحین انطباق پویا بافرهنگ محیط، برخی سائقهای نیرومند به‌وجود می‌آیندکه سبب انگیزش اعمال و احساسات فرد می‌گردند. ممکن است شخص از وجود آنها آگاه باشد یا نباشد، اما به هرحال در قدرت این‌سائقها تردید نیست و وقتی به‌وجود آمدند

Subjective self- consciousness .۱

ارضاء می‌طلبندونیروهائی می‌شوند که‌به‌نوبهٔ خود درشکل‌دادن به‌فرایند یا سیر اجتماع مؤثر می‌افتند. اینکه چگونه عوامل اقتصادی، روانی و ایده‌ئولوژیك برهم اثر می‌کنند و چه نتیجهٔ عمومی دیگری می‌توان از اثر متقابل آنها بریکدیگر گرفت، بعداً درتجزیه وتحلیل دوران رفرم[1] و فاشیسم مورد بحث قرار خواهد گرفت.[2] این بحث پیوسته بر محور موضوع اصلی این کتاب متمرکز خواهد بود که: هرچه آدمی بیشتر از قید یکی بودن بدوی با مردم دیگر و طبیعت آزاد گردد و صورت « فرد » یابد، بیشتر خودرا با این انتخاب روبرو خواهد دید که ناگزیر است یا خویشتن را به‌عشق و کارمولد بسپرد و به‌این‌وسیله با عالم متحد شود، یا درپی نوعی ایمنی رود که محصول بستگی‌هائی به دنیاست که ثمری جز معدوم کردن آزادی و درستی نفس به‌بار

---

۱ . Reformation . منظور از « رفرم » یا اصلاح دین انقلابی است که در قرن شانزدهم در اروپای غربی به پاخاست و سرانجام نیز دنیای مسیحیت غربی را با شکافی به دو بخش بزرگ پروتستان و کاتولیك تقسیم کرد. با اینکه عوامل اخلاقی ، دینی، اقتصادی و سیاسی هرکدام در بوجودآوردن این جنبش بزرگ سهمی داشتند ، حملهٔ بانیان آن متوجه مفاسد و معایبی بود که ادعا داشتند باید از دین مسیح به دور رانده شوند . نخستین کسی که بدین نام با کلیسای کاتولیك سر مخالفت بر داشت مارتین لوتر آلمانی بود که به پشتگرمی شاهزادگان آلمان بنیانگذار مذهبی مدون و جدید شد. در نتیجهٔ مجاهدات لوتر و کالون و دیگر مخالفان، کار به جائی رسید که در پایان قرن شانزدهم اختلاف میان هواخواهان قدرت پاپ و پیروان مذاهب جدید دیگراز مرحلهٔ آشتی گذشته بود و از آن‌پس نیز تاریخ نیمی از جهان راهی دیگر گرفت. کیفیت تعالیم لوتر و کالون از آنچه در فصل بعد خواهد آمد روشن خواهد شد. ـم.

۲. بحث مفصلتری از ارتباط متقابل بین نیروهای روانی واجتماعی‌ـ اقتصادی در ضمیمه‌ای که در آخر این کتاب آمده گنجانیده شده است .

نمی‌آورند.[1]

---

۱. پس از آنکه دست‌نویس این کتاب به‌پایان رسید، تحقیقی درجنبه‌های مختلف آزادی درکتابی تحت‌عنوان« معنای آزادی » به‌طرح و مباشرت آر. ان. آنشن به‌طبع رسید:

(R.N. Anschen, ed., *Freedom, Its Meaning*, Harcourt, Brace, & Co., New York, 1940)

مقالات اشخاص زیر نیز شایان توجه است:

H. Bergson, J. Dewey, R.M. McIver, K. Riezler, P. Tillich.

همچنین رجوع کنید به:

Carl Steuermann, *Der Mensch auf der Flucht*, S. Fischer, Berlin, 1932.

فصل دوم

پیدایش فرد و ابهام مفهوم آزادی

پیش‌از آنکه به مطلب اصلی‌بازگردیم، به عبارت دیگر، ببینیم معنای آزادی ازنظر انسان جدید چیست و چرا وچگونه می‌کوشد تا ازآن بگریزد، ناگزیریم وارد بحث در مفهومی شویم که ممکن است قدری از فعلیت[1] دور به‌نظررسد. این مفهوم‌کلی که برای فهم تجزیه وتحلیل‌آزادی در اجتماع جدید مقدمه‌ای ضروری است، جزاین نیست که اولا، آنچه به هستی انسان کیفیتی خاص می‌بخشد آزادی است، و ثانیاً معنـای‌آزادی به حسب درجهٔ آگاهی و تصورآدمی از خویش به عنوان موجودی مستقل وجدا، متغیر است.

آغاز تاریخ اجتماعی بشر چنین بود که وی ازحالت‌یکی‌بودن با جهان‌طبیعت بیرون آمد وازخویش به‌عنوان موجودی مجزاازمحیط طبیعی ودیگرمردمان‌آگاه شد. این‌آگاهی تا مدتی درازفروغی‌نداشت. فرد همچنان با عالم طبیعی و اجتماعی که ازآن برخاسته بود بستگی داشت، وهرچند تاحدی از خود به عنوان موجودی جداگانه آگاه‌بود، درعین‌حال احساس می‌کردکه جزئی از دنیای اطراف است. درتاریخ جدید، سیر بیرون آمدن فرد ازعلقه‌های اولیه، که می‌توان آنرا سیر

---

۱. Actuality

«تفرد»[۱] یاکسب تعین و تشخص نامید، در قرون بین دوره رفـرم تا زمان حاضر به اوج می‌رسد.

در تاریخ زندگی فرد نیز همین سیر مشـاهده میشود. کودك وقتی چشم به جهان می‌گشاید که دیگر با مادریکی نیست، وازآن‌پس از لحاظ زیست‌شناسی موجودی است جدا از او. معذالك، باآنکه این جدائی آغاز زندگی فردی آدمی است، کودك تا مدت قابل‌ملاحظه‌ای ازنظر کار با مادر یکی می‌ماند.

مجازاً نیز می‌توان‌گفت، به همـان میزان‌که فـرد هنوز با بند ناف به‌دنیای خارج متصل است، به همان درجه فاقـد آزادی است. اما این بـندها یا علقه‌ها به او ایمنی و احساسی از تعـلق می‌بخشند. می‌توان به این‌گونه علائق، که پیش ازآنکه سیر تفرد منجر به‌ظهور کامل‌فرد شود وجود دارند، «علائق‌نخستین»[۲] نام داد، وازاین نظرکه جزئی ازرشد بهنجار[۳] انسانند،آنهارا عضوی یا زنده[۴] دانست. هرچند این‌علائق به‌آدمی ایمنی‌می‌بخشند ووی را در شناخت وضع خویش‌یاری می‌کنند،اما نتیجهٔ ضمنی‌آنها فقدان فردیت است. به سبب آنهاست‌که کودك به مادر، عضو یك اجتماع ابتدائی به‌قبیلهٔ خویش وطبیعت، و انسان قرون وسطی به کلیسا وطبقهٔ ثابت[۵] خودبستگی می‌یابند. اماپس

---

۱. Individuation   ۲. Primary ties

۳. Normal   ۴. Organic

۵. Caste. مراد از « طبقهٔ ثابت» بخشی از جامعه است‌که موقعیت یا پایه اجتماعی اعضای‌آن تعیین شده وثابت باقی می‌ماند، بدون آنکه کوششها یا استعدادهای‌آنان در تغییر این‌موقعیت مؤثر افتد و بتوانند با حرکت صعودی در اجتماع به عضویت طبقات بالاتر پذیرفته شوند. بارزترین نمونهٔ این امر درمیان هندوان رایج است که جامعهٔ خود را به طبقات ثابتی‌که در اوج آن مقدسین برهمن و درقعرآن «پلیدان» قراردارنـد منقسم می‌کنند و هرگونه ارتباط نزدیك بین اعضای این طبقات را اکیداً ممنوع می‌داننـد. ولی اصـل ثبات طبقه (Caste Principle) منحصر به‌هندوان نیست وبیش وکم درهمهٔ اجتماعات، حتی‌در پیشرفته‌ترین‌جوامع‌غربی، جاری است. بطورکلی می‌توان‌گفت هرجااصل ونسب‌ورنگ‌پوست‌یانژاد یامذهب‌خودبه‌خودبه‌شخص‌مزایائی-

از تفرد کامل و آزادی از این علائق، فرد با تکلیف تازه‌ای روبرو می‌شود، بدین‌معنی که باید دردنیا جهت‌یابی کند وپای‌گیرد وبه‌طریقی جزآنها که خاص زندگی قبلی اوست کسب ایمنی کند. در این حال آزادی معنای دیگری می‌یابد جز آنچه قبل از این مرحله از تکامل داشت. لازم است دراینجا تأمل کنیم واین مفاهیم را با بحث از آنها به‌طور واقعی در زمینهٔ پرورش فرد و اجتماع روشن سازیم.

تغییر بالنسبه ناگهانی از زندگی جنینی به‌انسانی وقطع‌بندناف، شروع‌استقلال‌کودك ازتن مادراست. اما این استقلال‌تنهادرمعنای‌ساده و اولیه جدا شدن دوبدن دارای حقیقتی‌است. ازنظرانجام‌کارها ووظایف، نوزاد هنوز جزئی ازمادر است وبه‌وسیلهٔ اوست که تغذیه وجابجا ودر هر مورد حیاتی مواظبت می‌شود. به‌تدریج‌کودك به‌مادر و دیگر اشیاء به‌عنوان موجوداتی جدا ازخود می‌نگرد. یکی از عوامل مؤثر در این سیر یافرایند، رشد عمومی جسمانی ونمو دستگاه عصبی کودك است و توانائی وی برای درك و دست‌یافتن به‌اشیاء و تسلط برآنها. کودك از طریق فعالیت خودش، جهان خارج از خویشتن را به‌تجربه می‌آورد. تعلیم وتربیت به‌پیشرفت سیر تفرد کمك می‌کند. این سیر، ناکامیها و نهی‌هائی به‌دنبال دارد که نقش مادر را دگرگون می‌سازند و اورا به صورت کسی باهدفهائی مخالف خواسته‌های کودك وحتی غالباً شخصی متخاصم‌وخطرناك در می‌آورند.[1] هرچند این‌ضدیت شامل‌سراسرفرایند

—بخشد یادر مسیراجتماعیش‌مانعی پیش‌آورد، اصل‌ثبات طبقه‌درکاراست.
برای بحث جامع دراین باب رجوع کنید به:
R. M. McIver, C.H. Page, *Society*, (London, 1950), Ch. 14.
Kingsly Davis, *Human Society*, (New York, 1948), Ch. 14.
وهمچنین دیگر کتابها درجامعه شناسی. — م.

۱. باید توجه داشت‌که ناکامی غریزی فی‌نفسه خصومت وعناد برنمی انگیزد. ممانعت از بسط آزاد، خرد کردن کوششهای کودك برای عرض‌اندام، عناد ساطع ازوالدین وخلاصه محیط عمومی جلوگیری یا سرکوبی است که‌درکودك احساس عجز و بالنتیجه عناد می‌آفریند.

تربیتی نیست ولی به‌هرحال جزئی از آن است و در تشدید تمیزبین « من » و « تو »، عاملی مهم.

باید چندماه ازتولد بگذرد تاکودك شخص‌دیگری‌را به‌این‌معنی بشناسد وبا لبخندی عکس‌العملی ظاهرکند، و سالها بعداست که دیگر طفل خود وجهان‌را باهم نمی‌آمیزد و اشتباه نمی‌کند.[1] تا آن هنگام، همان طور که خاص بچه‌هاست، کودك حالتی از خویش بروز می‌دهد که طبق آن نسبت بهمه چیز صرفاً از نقطه نظر شخصی عکس‌العمل نشان می‌دهد وبه‌خود مشغول است و به‌نگرانیهای دیگران بی‌اعتنا.[2] اما این « خودمرکزی » خالی‌ازمهروعلاقه به‌دیگران نیست چه‌کودك هنوز کاملا « دیگران » را به‌عنوان موجوداتی حقیقتاً جدا از خود نمی‌شناسد. به‌همین‌سبب نیز اتکای‌کودك برمراجع‌قدرت دراین‌سالهاوپس ازآن دارای دومعنای جداگانه‌است. والدین، یاهرکس‌که مرجع قدرت است، به‌صورت موجوداتی جدا نگریسته نمی‌شوند. پدر و مادر قسمتی از دنیای‌کودکند واین دنیا هنوزقسمتی‌ازکودك، بنابراین‌کیفیت تسلیم به‌آنها ونوع دیگر تسلیم جاری بین دوفرد که واقعاً از یکدیگر مجزا شده‌اند یکسان نیست.

قطعه زیر از کتاب آر. هیوز بنام « تندباد در جامیکا » وصف بسیار دقیقی‌است از یك‌کودك ده ساله که ناگهان به‌فردیت خویش پی می‌برد:

« وسپس واقعه مهمی برای امیلی پیش آمد. ناگهان فهمیدکه کیست. هیچ دلیلی‌نبود که این واقعه، بجای آن بعدازظهرخاص، پنج سال زودتر یا پنج‌سال دیرتر پیش‌نیاید. امیلی درکنجی درقسمت‌دماغهٔ کشتی پشت چرخ مخصوص بالاکشیدن لنگر که روی‌آن قلابی به‌عنوان

---

۱. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, Harcourt, Brace & Co, New York, 1932, p. 407

همچنین رجوع کنید به‌همان کتاب از **سالیوان** ـ ازصفحهٔ ۱۰ به بعد.

۲. حالتی که در اینجا بدین ترتیب وصف شده Egocentricity نامیده می‌شود. شاید بتوان درفارسی آنرا « خودمرکزی » گفت. ـ م.

چکش درآویخته بود بازی می‌کرد وچون خسته شده بود بدون آنکه هدفی داشته‌باشد به‌قسمت پس‌کشتی قدم می‌زد وبه‌طور مبهم به‌زنبورهای عسل وملکه پریان فکرمی‌کردکه ناگهان به‌ذهنش رسیدکه او، **اوست**. برجای میخکوب‌شد وشروع به‌وارنداز آن قسمت ازخودش که درحوزهٔ دید چشمانش بود کرد. چیز زیادی نمی‌توانست ببیند؛ فقط منظرهٔ جلوی پیراهنش ودستانش وقتی آنهارا برای معاینه بلند می‌کرد، اما همین کافی بودکه مفهومی کلی از بدن کوچکی‌که ناگهان می‌فهمید مال اوست برایش حاصل شود.

« خنده‌اش گرفت. خنده‌ای تمسخرآمیز . با خود اندیشید : « خب، فکرش را بکن که از بین همهٔ مردم تو باید بری وگیربیفتی! حالا حالاها دیگه نمی‌تونی دربری؛ باید ازبچگی بگذری، بزرگ‌بشی وپیربشی تا ازگیر این شوخی بی‌معنی درآئی!»

« چون می‌خواست این‌وضع‌مهم دچار هیچگونه وقفه نگردد، از پله‌های طنابی بالا رفت و در سردکل بر نشیمنگاه مورد علاقه‌اش نشست . اما هرگاه دست وپایش را دراین عمل ساده حرکت می‌داد دوباره تعجب می‌کرد که چگونه چنان سریع مطیع فرامینش هستند . البته حافظه‌اش گواه بود که این اعضاء قبلا هم همیشه چنین بودند ؛ ولی قبلا هرگز به خاطرش نرسیده بود که این مطلب چقدر شگفت انگیز است. پس ازآنکه‌برروی نشیمنگاه نشست با دقت هرچه‌تمامتر پوست دستانش را وارنداز کرد؛ پوستی که **مال خودش بود**. یکی از شانه‌هایش را از بالای پیراهنش بیرون آورد و پس از نگاهی به‌درون برای آنکه مطمئن شود که تنش زیرلباسهایش ادامه می‌یابد، آن را بالاآورد وبه‌گونه‌اش رساند. تماس چهره وگودی گرم وعریان شانه‌اش به‌او لذتی آرام می‌داد، مانند نوازش دوستی مهربان. ولی‌اینکه این احساس از طریق شانه یاگونه‌اش براو می‌رسید، اینکه کدامیك نوازشگر وکدام نواخته بود، برایش قابل تحلیل نبود.

« پس از یقین کامل به‌این واقعیت شگرف که حالا دیگر او « امیلی بس‌ثورنتون» است (چرا کلمات، «حالا دیگر» را به‌این‌جمله اضافه می‌کرد خودش هم نمی‌دانست چون چیزی که در تصور نداشت مهملات مربوط به‌تناسخ بود و اینکه در یك زندگی پیشین به‌صورت

کسی دیگر زندگی کرده باشد) به فکر جدی در اطراف نتایج آن پرداخت.» [1]

هرچه کودك بزرگتر می‌شود، وبه‌همان اندازه که علائق اولیه می‌گسلند، تلاش برای آزادی و استقلال بیشتر دراو پرورش می‌یابد. اما سرنوشت‌این تلاش وقتی‌به‌فهم خواهد گنجید که‌از کیفیت دوجانبهٔ[2] این سیرتفردکه هردم زیادتر می‌شود آگاه شویم.

این سیر دارای‌دوجنبه است: نخست آنکه کودك ازلحاظ‌جسمی، هیجانی وذهنی رشد می‌کند ودرعین حال که شدت وفعالیت در هریك ازاین جهات زیادتر می‌شود، تمامیت وتوحید آنها نیز فزونی می‌یابد وساختمان متشکل ومنظمی به‌رهبری اراده وعقل پرورش پیدامی‌کند. اگراین‌کل متشکل وتمامیت یافتهٔشخصیت را «خود»یا «نفس»[3] بنامیم، می‌توان‌گفت **یکی‌از جوانب سیرمتزاید تفرد، رشد قدرت نفس‌است.** حدود رشد تفرد ونفس تااندازه‌ای بوسیله شرایط فردی، ولی اساساًبه وسیله شرایط اجتماعی تعیین می‌شود، چه باآنکه اختلاف بین‌افراد از این لحاظ بزرگ جلوه‌گر می‌شود، هراجتماع به‌وسیله سطحی از تفرد مشخص می‌گردد که فراتر ازآن افراد عادی را توان رفتن نیست.

جنبهٔ دیگرسیر تفرد**تنهائی دایم‌التزاید**است. علائق‌نخستین متضمن ایمنی ووحدتی اساسی با دنیای خارج از شخصند. به‌همان‌اندازه که کودك ازاین دنیا بیرون می‌آید به‌تنهائی خود پی‌می‌برد وبا این حقیقت که وجودی است جدا ازدیگران آشنا می‌شود. این جدائی از

---

۱. R .Hughes, *A High Wind in Jamaica*
(نام کودك: Emily Bas - Thornton)

۲. Dialectic quality

۳. Self . خوانندگان البته توجه دارند که مراد ما ازلفظ « نفس » دراینجا با مقصود قدما یکی نیست. آن معنائی فلسفی واین‌مفهومی‌در روانشناسی است. ولی چون اصطلاح Ego هم در فارسی به « خود » ترجمه می‌شود، ترجیح می‌دهیم بیشتر « نفس » را در برابر Self به‌کار بریم و البته از آنچه در این کتاب گفته‌می‌شود معنی آن روشن خواهدشد. ـ م.

دنیائی که درمقایسه با وجود فردی شخص به‌طرزی مقاومت‌ناپذیر سخت ونیرومند وبلکه‌غالباً هراس‌انگیز وخطرناك است، احساسی‌ازاضطراب وناتوانی بوجود می‌آورد. تا هنگامی که شخص‌جزء مکملی ازاین‌دنیا بود، وازامکانات ومسئولیتهای عمل فردی بیخبر، لزومی برای ترس ازآن وجود نداشت. اما وقتی کسی فردیت یافت، باید دربرابر دنیاو جنبه‌های خطرناك ونیرومند آن تنها بایستد.

اینجاست که جنبشهائی در درون پدید مـی‌آید [1] تا شخص از فردیت خود بگذرد وبراین احساس تنهائی و ناتوانی از طریق غرقه ساختن کامل خویش دردنیای خارج غلبه کند. اما این‌جنبشهاوعلائقی که ازآنها به‌وجود می‌رسند با علائق نخستین که در حین رشدگسسته‌اند یکی نیستند. همـانطور که کودك هرگز نمی‌تواند جسماً به رحم مادر بازگردد، به‌همان ترتیب نیزمحال است بتواند روحاً سیرتفرد رابه‌عقب برد. کوشش دراین امر قهراً کیفیت تسلیم بخود می‌گیرد، اما تناقض اساسی بین مرجع قدرت وکودکی که‌به‌آن تسلیم می‌شود هرگز ازمیان نمی‌رود. باآنکه کودك هشیارانه احساس ایمنی و رضایت می‌کند امـا بطور ناهشیار می‌فهمد که بهائی که دربرابر آن می‌پردازد ازدست‌دادن نیرو وتمامیت‌نفس اوست. بدین ترتیب نتیجهٔ واقعی تسلیم درست‌نقطه مقابل آن است که انتظار مـی‌رفت: تسلیم احساس ناایمنی کودك را افزایش می‌دهد ودر همان حال عناد وطغیانی پدید می‌آورد که چون متوجه همان کسانی است که‌کودك بدانها قائم و وابسته مانده یا شده، هراس‌انگیزتر است.

اما تسلیم تنها راه پرهیز ازتنهائی ونگرانی نیست. راه‌دیگر که تنها طریقی‌است که حاصلی به‌بار می‌آورد ونتیجه‌اش فقط کشمکشی لاینحل نیست، **ارتباط خودانگیخته انسان باآدمیان دیگروطبیعت است**: ارتباطی که فرد را با دنیا پیوند می‌دهد بـدون آنکه فـردیت وی را ازمیان ببرد. این نوع ارتباط، که عالیترین‌بیان‌آن عشق‌وکارمولد است، در تمامیت ونیروی شخصیت ریشه دارد وبدین‌سبب تابع همان حدودیست که رشد نفس بدانها محدود می‌شود.

---

1. Impulses

درباره مسئلهٔ تسلیم و فعالیت خودانگیخته بـه‌عنوان دونتیجه مترتب بر تفرد روزافزون، پس‌از این به‌تفصیل سخن خواهیم گفت؛ دراینجا فقط می‌خواهیم به‌یك اصل‌کلی یاسیر دوجانبه‌ای کـه محصول تفرد و آزادی دائم‌التزاید است اشاره کنیم. کودك نه‌تنها آزادتر می شود تا نفس فردی خویش را بدون مزاحمت ازجانب علائقی که آنرا محدود می‌ساختند پرورش دهد وظاهرنماید، آزادتر می‌شوداز‌دنیائی که به وی ایمنی وجمعیت خاطر می‌بخشد. تفرد سیری است که در آن نیرو و تمامیت شخصیت فردی افزون می‌شوند، اما احساس یکی بودن با دیگران از دست می‌رود وکـودك از سایرین جداتر می‌گردد. این جدائی متزاید ممکن است منجر به‌نوعی تنهائی شودکه مشخص کنندهٔ آن احساس بیکسی و پریشانـی است و نگرانـی و ناایمنی شدیدی پدید می‌آورد؛ همچنین ممکن است به‌نوعی نزدیکی وهمبستگی تازه با دیگران منجر گردد اما به این شرط که آن قدرت درونی ونیروی تولیدی که پایه این نوع ارتباط بادنیاست درکودك‌پرورش یافته باشد.

اگر به موازات هرقدم در جهت جدائی وتفرد، رشد نفس نیز افزون می‌شد، کودك با هماهنگی پرورش می‌یافت. ولـی وضع چنین نیست. پیشرفت سیر تفرد غیرارادی‌است حال آنکه در راه رشدنفس به‌چند دلیل فردی واجتماعی‌موانعی وجود دارد. نتیجهٔ فاصلهٔ بین‌این دو، احساس تنهائی وناتوانی غیرقابل‌تحملی‌است‌که به‌نوبهٔ خودبه‌پاره‌ای مکانیسم‌های روانی منتهی می‌گردد که بعدازاین تحت عنوان **مـکانیسم های گریز** توصیف خواهند شد.

ازنظرتکامل انواع وتاریخ‌نژادی[1] نیزوجه‌مشخصهٔ‌داستان‌بشرسیر تفردوآزادی متزایداست. اولین‌قدم آدمی درجهت‌بیرون‌آمدن‌ازمرحلهٔ ماقبل‌انسانی، آزادی‌ازقیدغرائزجباراست.اگرغریزه‌را به‌عنوان مجموعهٔ متشکلی از اعمال که به‌وسیلهٔ ساختمانهای ارثی عصبی تعیین می‌شود تعریف کنیم، جهت پیشرفت کاملا روشنی در حیوانات مشاهده‌خواهیم کرد.[2] هرچه مرتبه جانور درطبقه‌بندی رشد پائینتر باشد، انطباق‌آن

---

۱. phylogenetically

۲. نباید این مفهوم غریزه را با مفهوم‌دیگری اشتباه کرد که ازآن-

با طبیعت زیادتر است وفعالیتهایش بیشتر به‌وسیلهٔ مکانیسم‌های مربوط به‌اعمال‌غریزی وانعکاسی‌نظارت می‌شود. پدیدآورنده سازمانهای‌اجتماعی معروف بعضی حشرات صرفاً غرائزند. ولی هرچه پایگاه حیوان در سلسله مراتب رشد عالیتر باشد، درموقع تولد انعطاف عملش بیشتر و تطابق ساختمانی‌اش بامحیط غیرکاملتر است.[۱] این سیر در انسان‌به‌اوج می‌رسد. وقتی آدمی به‌دنیا می‌آید ناتوانترین ودرمانده‌ترین‌جانوران است وانطباقش با طبیعت براساس آموختن است نه‌برپایه آنچه‌غرایز تعیین می‌کنند. « در جانوران عالیتر، بـه‌خصوص در انسان، غریزه مقوله‌ای است روبه‌کاستی وبلکه نیستی».[۲]

هستی انسانی ازهنگامی‌آغاز می‌شود که عدم تثبیت اعمال بـه وسیلهٔ غرایزازحد معینی تجاوز کند وانطبـاق باطبیعت خاصیت‌اجباری خودرا ازدست بدهد ودیگر طرز عمل به‌وسیله مکانیسم‌هائی که به‌ارث رسیده تعیین نشود. به‌عبارت دیگر، **ازهمان ابتدا، هستی انسانی و آزادی غیرقابل‌جدائی‌اند.** باید توجه داشت‌که آزادی در اینجـا در معنای مثبت آن یعنی « آزادی برای انجام کاری » به‌کار نمی‌رود، بلکه درمعنای منفی آن یعنی « آزادی ازچیزی » یا به‌طور دقیق آزادی از این قید که غرائزاعمال آدمی را تعیین کنند استعمال می‌شود.

→ بـه‌عنوان محرکـی‌که ازنظرفیزیولوژیك شرطی شده (ازقبیل‌گرسنگی یا تشنگی وغیره) یاد می‌کنند وارضاء آن به‌طرقی‌غیرثابت که وراثت در تعیین آنهادخالت‌ندارد عملی‌می‌شود.

۱. منظور آن است که مطابق سیرتکامل انواع، حیوانات پست‌تر مانند حشرات به‌هنگام تولد ازلحاظ جسمی‌بـا طبیعت ومحیط انطباق‌بیشتری دارند واعمالشان بیش ازآنکه وابسته به‌تجربه وآموختن بعدی باشد، به‌وسیله غرایزشان هدایت می‌شود. درجانوران عالیتراین نکته‌معکوس است چه پس از به‌دنیا آمدن به‌سبب ناتوانی درانجام وظایف طبیعی هم اعضایشان‌بایدپرورش یابد تا بتوانند دربرابرمحیط‌پایداری‌کنندوهم‌باید یاد بگیرند وتجربه جمع کنند. ـ م.

۲. L. Bernard, *Instinct*, Holt & Co., New York, 1924, p.509.

دراین معنای اخیر آزادی نعمتی مبهم است. برخلاف جانوران دیگر، هنگامی که آدمی به‌دنیا می‌آید فاقد وسیله برای اعمال مناسب است،[1] وابستگی او به پدر و مادر بیش از هر حیوان دیگر به درازا می‌کشد، وعکس‌العملهای وی در برابر محیط خویش کندتر و غیرمؤثرتر ازاعمالی است که خود به‌خود به‌وسیله غرایز تنظیم می گردند. باید متحمل ترسها و خطراتی شود که دراین فقدان تجهیزات غریزی مستتر است. با اینهمه، همین درماندگی آدمی پایه‌ای است که پرورش وی ازآن سرچشمه می‌گیرد: به‌عبارت دیگر **ضعف طبیعی انسان شرط فرهنگ اوست.**

از ابتدای هستی، آدمی با انتخاب بین طرق مختلف عمل رو بروست. درجانوان، سلسلهٔ مداوم عکس‌العملها با محرکی چون گرسنگی آغاز می‌شود وبه‌جهتی کمابیش مشخص منتهی می‌گردد که تنش[2] یا فشاری راکه محرك ایجاد کرده بود ازمیان می‌برد. درآدمی این‌سلسله منقطع است. محرك وجود دارد اما نوع رضایت وابسته به‌انتخاب است به‌این معنا که شخص باید یکی ازطرق مختلف را برگزیند. آدمی به‌جای آنکه دست به‌کاری زند که قبلاً به وسیله غریزه مشخص شده، راههای ممکن را مورد سنجش قرار می‌دهد وبه‌فکر می‌پردازد. نقش خود را درانطباق با طبیعت ازمفعول به‌فاعل مبدل می‌سازد وبه عبارت دیگر تولید می‌کند. به‌اختراع آلات وابزار می‌پردازد ودر همان‌حال که بدین طریق برطبیعت چیره می‌شود، خویشتن را ازآن جداتر می کند. کم‌کم ازخودش وگروهی که بدان متعلق است به‌عنوان موجوداتی که با طبیعت یکی نیستند آگاه می‌شود، وبه‌سرنوشت غم‌انگیز خویش پی می‌برد که باآنکه‌جزئی ازطبیعت است بایدبرآن فائق آید وبالاتر رود. در می‌یابد که مرگ سرنوشت غائی اوست هر چند بخواهد آن را دراوهام گوناگون انکار کند.

---

۱. رجوع کنید به:
Ralph Linton, *The Study of Man*, D. Appleton - Century Company, New York, 1936, ch. IV.

۲. Tension

بیان بسیار رسائی از رابطهٔ بین آدمی و آزادی درافسانه طرد انسان ازبهشت درتورات آمده است. این افسانه آغاز داستان بشر را یك انتخاب معرفی می‌کند ولی تأکیدش همه برگناه آلوده بودن‌این نخستین عمل آزاد ورنجی است که ازآن به‌بار می‌آید. زن و مرد در باغ بهشت هماهنگ با یکدیگر وبا طبیعت زندگی می‌کنند. آرامش حکمفرماست ولزومی برای کارنیست، نه‌انتخاب وجود دارد، نه‌آزادی ونه‌تفکر. خوردن میوهٔ درخت تمیز بین خوب وبد برای انسان‌ممنوع است. اما اواز فرمان خدا سر می‌پیچد و از حال هماهنگی با طبیعت بیرون می‌آید، بدون آنکه ازآن بالاتر رود. ازنظر کلیسا یا نماینده قدرت، این عمل گناه است، ولی ازنظر آدمی‌آغازآزادی بشر. معنای نقض فرمان خدا، آزادی انسان ازبند اجبار وبیرون‌آمدن وی‌ازهستی ناهشیاری است که خاص زندگی ماقبل انسانی وپیش از رسیدن به‌پایه بشری است. شکستن فرامین مرجع‌قدرت‌یاارتکاب گناه، درجنبهٔ‌مثبت انسانی‌آن،نخستین‌عمل آزاداست یابه‌عبارت‌رساتر، نخستین‌عمل **انسانی.**
در این افسانه، جنبهٔ صوری گناه، عمل کردن برخلاف فرمان خداست وجنبهٔ مادی آن خوردن میوهٔ درخت دانش به عنوان عملی آزاد، سرپیچی آغاز عقل است. افسانه ادامه می‌یابد ونتایج دیگر این نخستین عمل آزاد را برمی‌شمارد. هماهنگی اصلی بین آدمی و طبیعت ازمیان می‌رود. خداوند بین مرد وزن و بین آدمی و طبیعت جنگ برقرار می‌سازد. آدمی ازطبیعت جدا شده وبا «فرد شدن» اولین قدم را به‌سوی انسانیت برداشته ومرتکب اولین عمل آزادگشته است. تکیهٔ افسانه بررنجی که از این کار به‌بار آمده قرار می‌گیرد. به‌خاطر تفوق برطبیعت، آدمی نسبت به‌طبیعت و دیگران بیگانه شده وعریان وشرم‌زده مانده است. تنها وآزاد، اما ناتوان وهراسان است. آزادی نورسیده به صورت لعنت نمایان می‌شود، آدم از بند گوارای اسارت بهشت آزاد شده است، اما آزاد نیست که برخود حکمروا باشد وفردیت خویش را ازقوه به‌فعل درآورد.

«آزادی ازچیزی» بانوع مثبت آزادی، یعنی «آزادی‌برای انجام کاری»، یکسان نیست. فرازآمدن آدمی از طبیعت دارای‌سیری طولانی است. هنوز به‌دنیائی که ازآن بیرون آمده تاحد زیادی پای

بند مانده وجزئی ازطبیعت است، جزئی است ازخاکی که بر روی آن زیست می‌کند، آفتاب وماه وستارگان، درختان وگلها وجانوران، وقومی که بدان با علائق خون پیوسته است. گواه احساس یکی بودن آدمی باطبیعت، مذاهب ابتدائی‌اند. طبیعت بیجان وجاندار قسمتی از دنیای انسانی آدمی‌اند واو هنوز جزئی ازدنیای طبیعی.

این علائق اولیه راه پرورش انسان را بر او مسدود می‌کنند، مانع پرورش عقل وقوای نقاد او می‌شوند و به‌وی اجازه می‌دهند که خویشتن ودیگر مردمان را فقط به‌واسطهٔ سهیم بودن خود یا سهیم بودن آنها در یك قبیله یا گروه مذهبی یا اجتماعی بازشناسد ، نه به عنوان موجودات انسانی ؛ به عبارت دیگر ، این علائق از اینکه آدمی به‌عنوان‌فردی آزادو خودمختاروتولید کننده‌پرورش‌یابدجلوگیری می‌کنند اماقضیه جنبهٔ دیگری نیزدارد. یکی بودن با طبیعت، قبیله ومذهب به‌فرد ایمنی می‌بخشد. اوبه‌یك‌کل متشکل متعلق است ودرآن ریشه دارد ودارای جای مسلمی است. ممکن است ازگرسنگی‌واختناق رنج برد، اما از بزرگترین دردهایعنی تنهائی کامل وشك مصون‌است.

بدین ترتیب می‌بینیم‌که سیرافزایش آزادی انسانی دارای‌همان کیفیت‌دوجانبه است که درسیررشد فردی مشاهده‌کردیم. ازیك طرف، نیرو وتمامیت، استیلا برطبیعت،قدرت عقلانی و همبستگی با دیگران دراین سیر فزونی می‌یابند. اما از طرف دیگر ، این تفرد متزاید به تنهائی وناایمنی بیشتروبسبب آن به‌شکی زیادتر درباره جهان ومعنای زندگی منجر می‌گردد وبه‌احساس ناتوانی وکوچکی شخص به‌عنوان یك فرد مزید می‌شود .

اگرسیر پرورش بشر هماهنگ بود ومطابق نقشه‌ای پیش رفته بود، آن وقت بین هردوجنبهٔ این رشد ـ یعنی افزایش نیرو و افزونی تفرد ـ تعادلی دقیق برقرار می‌شد. اما آن‌چنانکه هست، تاریخ بشر داستان کشمکش و تلاش است. هر قدمی که مردم درجهت تفردبیشتر بر داشته‌اند ، ایشان را با ناایمنی‌های تازه روبرو ساخته است . وقتی علائق اولین گسستند،دیگربردوخته‌نمی‌شوند، وقتی بهشت گم‌شد،دیگر آدمی نمی‌تواند بدان بازگردد. حل‌مسئلهٔ رابطهٔ بین طبیعت وانسانی که اکنون فرد شده تنها به‌یك راه ممکن است‌وآن همبستگی‌فعال‌فرد

با همهٔ آدمیان وفعالیت خودانگیختهٔ وی با عشق ورزیدن و کار است که او را نه با علائق نخستین بلکه به‌عنوان فردی مستقل و آزاد با دنیا اتحاد می‌دهد.

اما اگر شرایط اقتصادی ، اجتماعی وسیاسی که همهٔ سیر تفرد انسانی بدانها وابسته است ، اساسی برای تحقق فردیت بدان معنی که هم اکنون گفتیم به‌دست ندهند، ومردم نیز آن علائق را که به‌ایشان ایمنی می‌بخشید ازدست داده باشند، این خلأ آزادی را مبدل به‌بار غیرقابل تحملی خواهد ساخت که دراین حال باشك، با یك نوع زندگی بی معنی وبدون جهت تفاوتی نخواهد داشت . گرایش نیرومندی در افراد پدید می‌آید که ازاین نوع آزادی[1] بگریزند وبه‌تسلیم یانوعی رابطه بین آدمی ودنیا پناه برندکه به‌آنان نوید نجات از عدم‌یقین‌وشك می‌دهد، هرچند که‌این‌جریان آزادی ایشان را می‌رباید.

تاریخ اروپا و امریکا از پایان قرون وسطی، تاریخ ظهورکامل فرد است، سیری است‌که درزمان رنسانس از ایتالیا شروع شد وامروز به ذروهٔ خود رسیده است. بیش از چهارصد سال طول کشید تا قرون وسطی فروشکسته شدند و مردم‌ازآشکارترین قیود رهائی یافتند. ولی با آنکه فرد از بسیاری جهات رشد کرده، از لحاظ ذهنی و هیجانی پرورش یافته و در موفقیتهای فرهنگی به درجه‌ای بیسابقه سهیم شده است، به همین قیاس نیز فاصلهٔ میان دو معنای «آزادی از چیزی» و «آزادی برای کاری» فراختر گشته است. نتیجهٔ این عدم تناسب بین آزادی از بندها و فقدان امکانات برای تحقق آزادی مثبت و فردیت، آن شده که در اروپا مردم وحشت زده‌ازآزادی می‌گریزند و به‌بندهای تازه یا لااقل به بی‌اعتنائی کامل پناه می‌برند.

بررسی ما در معنای آزادی از نظر انسان جدید باتحلیلی از صحنهٔ فرهنگی اروپا در اواخرقرون وسطی و اوایل دوران جدیدآغاز

---

۱ . منظورنویسنده ازاین نوع‌آزادی«آزادی ازچیزی»است که‌دراینجا معنایش آزادی ازهمان علائق نخستین است که اکنون گسسته‌اند. اما وقتی اندکی بعد ازآزادی که از مردم ربوده می‌شود سخن به‌میان می آید، مراد جنبهٔ مثبت این مفهوم یعنی « آزادی برای انجام کاری » است. - م.

خواهد گشت. در این زمان بود که پایهٔ اقتصادی جامعهٔ غرب دچار تغییراتی اساسی شد و به همراه این تغییرات، دگرگونی ریشه‌داری در ساختمان شخصیت آدمی به وجود آمد. مفهوم تازه‌ای از آزادی پرورش یافت که رساترین بیان ایده‌ئولوژیك آن در آئینهای[1] تازهٔ مذهبی دوران رفرم ظاهر شد. برای فهم آزادی در اجتماع جدید باید از آن زمان که در آن فرهنگ نوین پایه‌گزاری شد آغاز کرد، چه بیش از هرعصر بعد، این مرحلهٔ شکل‌گیری انسان جدید به ما اجازه می‌دهد که ابهام نهفته در معنای آزادی را که در سراسر فرهنگ جدید از کار نمی‌نشیند به روشنی بازشناسیم. از یك طرف آدمی از مراجع خارجی قدرت مستقل شده، و از طرف دیگر به تنهائی و احساسی ازناچیزی وناتوانی که محصول این تنهائی است دچار گشته است. بررسی منشأ عناصر جدید در ساختمان شخصیت آدمی، فهم ما را در بارهٔ آنها عمیقتر خواهد کرد، چه با تحلیل خصوصیات اصلی سرمایه‌داری و فردگرائی در ریشهٔ آنهاخواهیم توانست تفاوتهای بین آنها و یك نظام اقتصادی و نوعی از شخصیت را که از بیخ وبن با مال خودمان مغایر است نمایان سازیم. این مقایسه، دورنمای بهتری برای فهم ویژگیهای نظام اجتماعی نوین فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که به چه ترتیب این نظام، ساختمان خوی مردمی را که در آن زندگی می‌کنند شکل بخشیده است و این تغییر شخصیت، چگونه روحی پدیدآورده است.

فصل بعد نشان خواهد داد که شباهت دوران رفرم و صحنهٔ معاصر بیش از آن است که ممکن است در بادی امر به نظر آید. در واقع شاید از قرن شانزدهم تا قرن حاضر، به رغم تفاوتهای آشکار میان این دو دوره، هیچ عصری چنین شباهتی از نظر ابهام معنای آزادی به‌زمان‌خودمان نداشته باشد. یکی از ریشه‌های مفهوم آزادی و استقلال انسانی به آن نحوکه این‌مفهوم‌در دموکراسی جدید نمایان می‌شود، دوران رفرم است. اما با آنکه این جنبهٔ قضیه، به خصوص در کشورهای غیر کاتولیك، همیشه مورد تأکید قرار می‌گیرد،

---

۱. Doctrines. در این‌کتاب این واژه‌به «تعالیم» و«اصول‌عقاید» نیز برگردانده شده‌است. ـ م.

جنبهٔ دیگر آن یعنی تکیه بر شرارت طبع انسانی، ناچیزی وناتوانی فرد، و لزوم تبعیت وی از قدرتی برون از خودش، به سکوت برگزار می‌شود. موضوع اصلی ایده‌ئولوژی[1] **هیتلر** همین تصور بی ارزشی فرد و ناتوانی اساسی آدمی بـرای اتکاء به خویشتن و نیاز او بـه تسلیم است، با این اختلاف که در این ایده‌ئولوژی از تأکید بر آزادی واصول اخلاقی که در ذات مذاهب پروتستان موجود است خبری نیست.

سودی که بررسی قرون پانزدهم و شانزدهم از لحاظ فهم صحنهٔ معاصر داراست تنها به سبب همانندی ایده‌ئولوژیك میان این دو دوره نیست. شباهت اساسی دیگر در وضع اجتماعی است، وسعی ما بر آن خواهد بود تا نشان دهیم که چگونه این شباهت، همانندی دیگری از نظر ایده‌ئولوژیك و روانی به دنبال داشته است. در آن هنگام نیز چون درزمان خودمان شیوهٔ کهن زندگی که بخش وسیعی از مردم مطابق آن می‌زیست به سبب تغییرات انقلابی در سازمان اقتصادی و اجتماعی مورد تهدید قرار گرفته بود، و مانند امروز، به خصوص طبقهٔ متوسط از طرف قدرت انحصارات و نیروی عظیم سرمایه به مخاطره افتاده بود و این خطر به علت تشدید احساس تنهائی و ناچیزی فرد، در روح و ایده‌ئولوژی بخش مورد تهدید اثری مهم گذاشت.

Ideology .۱

فصل سوم

آزادی در دوران رفرم

۱- قرون وسطی و رنسانس

تصویر قرون وسطی [۱] به دو نحو دچار کجی شده است.

---

۱. در گفتگو از «اجتماع قرون وسطی» و «روح قرون وسطی» در مقابله با «اجتماع سرمایه‌داری»، سخن‌ما ازنمونه‌های فرضی کامل‌است (Ideal types). حقیقت‌البته چنین نبودکه ناگهان قرون وسطی‌در نقطه‌ای به‌پایان رسد و اجتماع جدید در نقطه‌ای دیگر به‌وجودآید. همهٔنیروهای اقتصادی و اجتماعی‌که خاص‌اجتماع جدیدند قبلا دربطن جامعهٔ قرون وسطی در سده‌های دوازدهم، سیزدهم و چهاردهم پرورش یافته بودند. اهمیت نقش سرمایه و ضدیت بین طبقات اجتماعی در شهرها دراواخر قرون وسطی بالا می‌گرفت. همان طور که همیشه در تاریخ مشاهده شده، قبل از آنکه نظام جدید جانشین نظام قدیم شود، کلیهٔ عناصر مربوط به نظام اجتماعی جدید در نظام قدیم پرورش یافته بودند. اما بااینکه این نکته شایان اهمیت‌است که ببینیم چه‌عناصری از دوران نوین در اواخر قرون وسطی وجود داشتند و چه عناصری از قرون وسطی هنوز در اجتماع نوین برجا مانده‌اند، اگر با تکیه بر اصل تسلسل و مداومت بخواهیم اختلافات اساسی بین اجتماع‌قرون وسطی و اجتماع جدید را به حداقل تقلیل دهیم ، یا مفاهیمی چون←

مکتب اصالت عقلی جدید به این دوران به صورت عصری تاریك نگریسته است وخواسته نشان دهد که وجوه امتیاز قرون‌وسطی چیزی جز فقدان عمومی آزادی شخصی، استثمار تودهٔ مردم ازطرف یك اقلیت کوچك، خرافات و جهل و بالاخره کوته‌فکریی که‌نه تنها مردم کشورهای دیگر، بلکه کشاورزان حومه‌نشین را نیز در چشم شهرنشینان به صورت بیگانگانی خطرناك و شایستهٔ بدگمانی جلوه‌گر می‌ساخت، نبوده است. از طرف دیگر، عده‌ای، به خصوص فیلسوفان ارتجاعی و گاهی هم منقدین پیشرو سرمایه‌داری جدید، قرون وسطی را تادرجهٔ کمال مطلوب بالابرده‌اند. این دسته اشاره می‌کنندکه‌اصول اعتقاد کلیسای کاتولیك دراین عصر از مرزهای ملل می‌گذشت وقرون وسطی را به احساس‌همبستگی، به تبعیت احتیاجات‌اقتصادی ازنیازهای انسانی، به واقعیت وسادگی روابط انسانی و به حس ایمنی خاص‌آدمی ممتاز می‌دانند. این تصاویر هر دو صحیحند، آنچه باعث می‌شودکه هر دوی آنها به خطا روند، توجه بر یکی و نادیده گرفتن دیگری است.

در مقابله با اجتماع جدید، صفت بارز قرون وسطی فقدان آزادی فردی است.

در این دوران هر کس به نقش خود در نظام اجتماعی زنجیر شده بود.کسی را مجال آن نبود که ازیك طبقهٔ اجتماع به طبقهٔدیگر رود یا حتی از شهری یاکشوری به شهر یا کشوری دیگر نقل مکان کند. به استثناءِ معدودی، مردم درهمان‌جاکه چشم به دنیا گشوده‌بودند مجبور به اقامت بودند و غالباً حتی به این اندازه آزادی نداشتند که آن‌طور که می‌خواهند بپوشند و بخورند. صنعتگر اجبار داشت متاع خود را به بهائی معین و دهقان فرآوردهٔ خویش را در جائی مشخص،

→ «اجتماع قرون وسطی» و «اجتماع سرمایه‌داری» را بـه دلیل آنکه ساخته‌هائی‌غیرعلمی‌اند رد کنیم، فهم نظری سیرتاریخ‌دچار وقفه‌خواهد گشت اینگونه کوششها، تحت عنوان واقعیت و صحت علمی، تحقیق اجتماعی را به گردآوری جزئیات بیشمار تقلیل می‌دهند و راه فهم ساختمان و قوای متحرکهٔ اجتماع را مسدود می‌کنند.

که بازار شهربود، به فروش رساند. عضو یك صنف اجازه نداشت رموز فنی کار خودرا به دیگران که در آن صنف عضویت نداشتند بیاموزد و مجبور بود دیگر اعضاء صنف را در هر خرید پر سود مواد خام سهیم گرداند. حیات شخصی و اقتصادی و اجتماعی در سلطهٔ قواعد وتکالیفی بود که تقریباً هیچ دایره‌ای از فعالیت از آنها معافیت نداشت.

اما با اینکه شخص به معنای جدید کلمه آزادی نداشت، تنهاو مجرد هم نبود. همان جای مشخص و غیر قابل تغییر و بحث وی در جامعه از لحظهٔ تولد، به منزلهٔ ریشهٔ آدمی در یك کل متشکل بود. بدین ترتیب زندگی دارای معنائی می‌شد که محل و نیازی برای شك باقی نمی‌گذاشت. هیچکس از نقش خود در اجتماع جدا نبود ـ دهقان و صنعتگر و شوالیه، دهقان و صنعتگر و شوالیه بودند، نه افرادی که **برحسب اتفاق** در این مقامات جای داشتند. نظام اجتماعی به صورت یك نظام طبیعی متصور می‌شد، و اینکه آدمی یك جزء حتمی آن است به او احساسی از ایمنی و انبازی می‌بخشید. ازرقابت تقریباً اثری وجود نداشت و هر کس وارث موقعیت اقتصادی معینی بود که به همان ترتیب که معاش وی را تضمین می‌کرد، نسبت به آنها که در سلسله مراتب اجتماع بالاتر از او جای داشتند تکالیفی به دنبال می‌آورد. اما در همان حدود اجتماع هم، چه در زندگی عاطفی و چه در کار، برای بیان نفس فردی آزادی فراوان وجودداشت. هر چند ازفردگرائی، به معنای جدید کلمه یعنی انتخاب نامحدود بین راههای ممکن زندگی، اثری نبود (واین آزادی انتخاب نیز بیشتر انتزاعی است تا واقعی)، اما عملا **فردگرایی واقعی و غیرتصوری** بسیار بود.

رنج ودرد فراوان بود، ولی کلیسائی هم وجود داشت که باتوجیه این رنج به عنوان نتیجهٔ عصیان آدم ابوالبشر وگناهان فردی هرکس، تحمل آنرا هموارتر می‌ساخت. درست است که کلیسا حس گناه را تقویت می‌کرد، ولی فردرانسبت به محبت بدون قیدوشرط خود به مؤمنان دلگرم می‌داشت و راهی برای یقین به بخشایش و محبت الهی پیش پا می‌نهاد. ارتباط باخدا بیشتر توأم با اطمینان وعشق بود تا شك وهراس. همانگونه که دهقان وشهرنشین به‌ندرت پا ازحدود حوزهٔ جغرافیائی خود بیرون می‌نهادند، کیهان نیزمحدود بود وبه سادگی در فهم می‌گنجید. زمین و

آدمی در مرکز جهان جای داشتند، بهشت و دوزخ محل آتی زندگی بودند، وازگهواره تاگور وابستگی اعمال انسان بیکدیگر به‌عنوان علت ومعلول به‌وضوح نمایان بود.

هرچند جامعه بدین ترتیب شکل یافته بود و به آدمی ایمنی می‌بخشید، اما ازسوی دیگر اورا دربند نگاه می‌داشت. لکن این بندبا اسارتی‌که درقرون بعد ازطریق قدرت گرائی وبیداد به وجود آمد یکی نبود. اجتماع قرون وسطی فرد را از آزادی محروم نمی‌ساخت بدان سبب که هنوز «فردی» وجود نداشت. آدمی هنوز باعلائق نخستین به‌دنیا مربوط بود ونه‌تنها ازدیگران بلکه ازخود نیز به‌عنوان یك‌فرد تصوری نداشت مگربه‌واسطهٔ نقش اجتماعی‌اش (که در آن هنگام بانقش طبیعی وی یکسان می‌نمود). دهقانی‌که به شهر می‌آمد بیگانه بود، وحتی در خود شهر هم گروههای مختلف اجتماعی به یکدیگر به‌چشم بیگانه می‌نگریستند. آگاهی انسان ازنفس منفرد خود، ازدیگران وازدنیابه‌عنوان موجوداتی جداگانه، هنوزبه‌خوبی پرورش نیافته بود.

فقدان خودآگاهی فرد در اجتماع قرون وسطی در وصفی که یاکوب بورکهارت ازفرهنگ این دوران به‌دست می‌دهد به‌طرزی عالی بیان شده است:

«درقرون وسطی هردوجانب هشیاری انسان ـ خواه آن‌طرف که متوجه درون بود وخواه آنکه متوجه برون ـ زیر حجابی مشترك درحال رؤیا یاخواب وبیدار آرمیده بود. تارو پود این‌حجاب را ایمان و پندار وتعصبات کودکانه تشکیل می‌دادند، و دنیا وتاریخ ازپس آن آمیخته با رنگهای غریب به‌چشم می‌رسید. آدمی فقط به‌عنوان عضو یك نژاد، قوم، دسته، خانواده یا شرکت ـ یعنی صرفاً از طریق یك مقولهٔ عمومی ـ از خویشتن آگاه بود.»[۱]

دراواخر قرون‌وسطی درساختمان اجتماع وشخصیت آدمی تغییراتی پدیدآمد. وحدت وتمرکز جامعه ضعیفترشد، سرمایه، ابتکار فردی در

۱. Jacob Burckhardt, *The Civilization of the Rennaissance in Italy*, The Macmillan Co., New York, 1921, p. 129.

اقتصاد ورقابت اهمیت بیشتری یافتند وطبقهٔ جدید وپولداربه‌وجود آمد. فرد گرائی متزایدی که در همهٔ طبقات اجتماع مشهود بود بر کلیهٔ فعالیتهای انسانی، سلیقه‌ها، رسوم، هنر، فلسفه وعلم کلام[1] تأثیر می‌گذاشت. دراینجا باید تأکید کنیم که این سیر درنظر گروه کوچك مرکب از توانگران سرمایه‌دار و در چشم توده‌های دهقانان، و بخصوص اعضای طبقهٔ متوسط شهرنشین که دراین تغییرجدید فرصتی‌برای ابراز ابتکار فردی می‌یافتندودرعین‌حال‌شیوه‌های کهن‌زندگی‌را درمخاطره می‌دیدند، معانی‌مختلف‌داشت. مهم است ازابتدا این اختلاف را به‌یاد داشته باشیم چه‌همین اختلاف بودکه عکس‌العملهای روانی و ایده‌ئولوژیك هرگروه را تعیین می‌کرد.

شدت این دگرگونی‌تازه دراقتصاد وفرهنگ، درایتالیا بیشترو انعکاسات آن در فلسفه، هنرو شیوهٔ زندگی در این سرزمین روشنتر از اروپای غربی‌ومرکزی بود. درایتالیا بود که برای نخستین‌بار فرد از جامعهٔ فئودال‌بیرون‌آمد وبندهائی‌را که به وی‌ایمنی‌می‌داد ودرعین‌حال درتنگنا گرفتارش می‌کرد گسست. مردم ایتالیا اولین کسانی بودند که دردوران‌رنسانس به‌فردیت رسیدند وبه‌قول بورکهارت، «درمیان‌فرزندان اروپای نوین مقام نخست‌زادگی یافتند.»

اینکه اجتماع قرون وسطی درایتالیا زودتراز اروپای غربی و مرکزی فروریخت معلول چند عامل اقتصادی وسیاسی بود که ازآن میان موارد ذیل‌قابل ذکراست: نخست موقعیت‌جغرافیائی‌ایتالیا ومنافع تجاری حاصله‌ازآن در عصری‌که دریای مدیترانه راه بزرگ بازرگانی اروپا به‌شمارمی‌رفت؛ دوم، مخاصمهٔ بین پاپ و امپراتور که به ایجاد بسیاری واحدهای مستقل سیاسی منجرگشت؛ سوم، نزدیکی به مشرق زمین که در نتیجهٔ آن بعضی‌فنون، ازجمله صنعت ابریشم، که در رشد صنایع‌حائزاهمیت بودندبه‌ایتالیا زودتر ازقسمتهای دیگراروپارسیدند.

---

۱. Theology. «علم کلام»، فلسفهٔ الهیات اسلامی‌است، وانتخاب آن برای «تئولوژی» به‌لحاظ شباهت مفهوم صورت گرفته‌است. «تئولوژی» را به « الهیات » ، « علوم الهی » و « خدا شناسی » نیز می‌توان برگرداند. ــ م.

نتیجهٔ این عوامل و شرایط دیگر آن شد که در ایتالیا طبقهٔ نیرومند پولداری به‌وجود آمد که اعضای آن از روح افزون خواهی و قدرت وابتکارسرشاربودند. اهمیت‌طبقه‌بندی دوران فئودال کاستی‌گرفت، وازقرن دوازدهم به‌بعد نجبا و« معتمدین شهر»[1] هردو باهم شهرنشین شدند. امتیازات مربوط به طبقات ثابت، در آمیزش اجتماعی نادیده گرفته شد، واهمیت اصل‌ونسب درمقابل ثروت‌کاهش یافت.

درمیان توده‌ها نیزطبقه‌بندی اجتماعی‌کهن راه تزلزل گرفت، وبجای‌آن، درشهرها توده‌هائی به وجود آمدند که هم ازلحاظ سیاسی منکوب وهم ازنظراقتصادی استثمارمی‌شدند. به‌گفتهٔ بورکهارت، ازسال ۱۲۳۱ میلادی هدف اقدامات سیاسی‌فردریك دوم برآن قرارگرفت‌که «دولت فئودال را از ریشه براندازد ومردم را به انبوهی فاقد اراده و وسیلهٔ مقاومت تبدیل سازد که تا می‌توانند به خزانه سودبرسانند.»[2]

نتیجهٔ این ویرانی‌تدریجی‌ساختمان اجتماعی‌قرون وسطی،ظهور فرد به‌معنای جدیدبود. بازبه‌گفته بورکهارت: «نخست درایتالیا بودکه این حجاب (ایمان وپنداروتعصبات کودکانه) ازمیان برافتاد و سنجش **عینی** دولت وهرچیزدیگر دراین دنیا ممکن شد. جنبهٔ **ذهنی** نیزدر همان حال وباهمان قوت به‌پیش آمد وآدمی به عنوان **فردی** روحانی، خویشتن را بازشناخت. به‌همین ترتیب، درگذشته نیزهنگامی یونانیان خودرا ازوحشیان ممتازمی‌دانستند ودرزمانی که‌آسیائیهای دیگر فقط ازخود به‌عنوان اعضای یك نژادآگاه بودند، یك‌عرب خویشتن‌رافردی می‌یافت.»[3] وصفی‌که بورکهارت ازروح این فرد تازه به دست می‌دهد مصداقی‌است ازآنچه درفصل گذشته دربارهٔ بیرون آمدن فرد ازعلائق نخستین گفتیم. آدمی‌به کشف‌خود ودیگران به‌صورت‌افراد یاموجوداتی مجزا نائل‌می‌آید وپی‌می‌برد که طبیعت ازاو به‌دو وجه جدا است: اول به‌عنوان چیزی که باید ازلحاظ نظری وعملی برآن چیره شود، ودوم به‌عنوان سرچشمهٔ زیبائی‌که باید ازآن لذت برد. ازلحاظ عملی دنیارا باکشف قاره‌های جدید وازحیث روحانی‌با پرورش روح جهان وطنی[4]

---

۱. Burghers
۲. همان کتاب صفحهٔ ۵.
۳. همان‌کتاب‌صفحهٔ ۱۲۹.
۴. Cosmopolitan spirit

بازمی‌یابد، همان روحی‌که دانته تحت تأثیر آن گفت، « میهن من همهٔ جهان است».[1]

۱. برنهاد(تز) اصلی‌بورکهارت ازطرف‌برخی نویسندگان تأیید شده و بسط یافته است، ولی‌دسته‌ای دیگر آنرا ردکرده‌اند. مطالعات و. دیلتای تحت‌عنوان «جهان‌بینی وتحلیل‌آدمی ازدوران رنسانس ورفرم تاکنون» وبررسی ا. کاسیرر به‌نام «فرد و گیتی درفلسفهٔ رنسانس» نیزکمابیش در همین جهت سیر می‌کنند.
(W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig, 1914.
(E. Cassirer, "Individuum und Cosmos in der Philosophie der Renaissance.")
امادیگران شدیداً به‌بورکهارت حمله‌کرده‌اند. ی. هوی‌زینگخامعتقداست‌که اولا بورکهارت درجهٔ‌شباهت‌میان‌زندگی‌توده‌هارادر ایتالیاودیگرکشورهای اروپائی درقرون‌وسطی‌ناچیزشمرده‌است؛ دوم‌با آنکه آغازرنسانس را در حدودسال ۱۴۰۰ میلادی می داند، بیشتر شواهدی‌که‌برای روشن‌کردن برنهاد خود به‌کار می‌برد مأخوذ ازقرن پانزدهم یا اوایل قرن شانزدهم است؛ سوم جنبهٔ مسیحی رنسانس را کمتر وعامل شرك و کفررا درآن بیشترازآنچه باید حائزاهمیت می‌شمرد؛ چهارم فرض‌او برآن است که فرد گرائی مهمترین صفت رنسانس‌است،درحالیکه باید گفت تنها یکی ازخصال متعدد آن عصربه‌شمارمی‌آید؛ پنجم به‌آن اندازه که بورکهارت فرض می‌کند قرون وسطی‌فاقد فردیت نبود وبنابراین روش اودرمقابلهٔ آن دوره بارنسانس به‌خطاست؛ ششم، رنسانس همان مقدارپای‌بند قدرت بود که قرون وسطی؛ هفتم نه‌دنیای قرون وسطی‌آنقدرها مخالف لذات دنیوی بود و نه رنسانس به‌آن اندازه خوشبین که بورکهارت تصور می‌کند؛ هشتم، ازطرزفکرووضع روانی‌انسان‌جدید، یعنی‌تلاش برای‌نیل به‌کمالات شخصی وپرورش فردیت، دررنسانس جزبه صورت دانه اثری نبود؛ نهم ، پیش از این زمان در قرن سیزدهم شعرای غنائی (Troubadours) مفهوم شرافت قلب را پرورش داده بودند، در←

رنسانس فرهنگ طبقهٔ بالائی از تـوانگران نیرومند بود که بر فراز موجی که در اثر طوفان نیروهای جدید اقتصادی برپا گشته

-حالی‌که میان عهد رنسانس ومفهوم وفاداری وخدمت به کسی‌که پایگاه اجتماع رفیعتری داراست گسستگی به‌وجود نمی‌آید.

به‌نظرمن، حتی‌اگرجزئیات این استدلالات هم صحیح باشد، باز باعث ابطـال برنهاد اصلی بورکهارت نخواهـد شد. اساس استدلالات هوی زینگخا این است که بورکهارت به خطا می‌رود به‌این دلیل کـه قسمتی‌ازپدیده‌هائی‌که به‌زمان رنسانس نسبت می‌دهد قبلا دراواخرقرون وسطی‌دراروپای غربی‌ومرکزی وجود داشته، وقسمتی‌دیگرپس ازخاتمهٔ رنسانس به‌وجودآمده است. این استدلال ازهمان نوع است کـه علیه تمام مفاهیمی که درمقابله کردن جامعهٔ فئودال قرون وسطی واجتمـاع سرمایه‌داری جدید به‌کار می‌رود اقامه شده است وآنچه فوقاً در اطراف این استدلال گفته شد درمورد ایراداتی‌که بربورکهارت وارد شده است نیزصادق‌است. بورکهارت تفاوت اساسی‌بین فرهنگ قرون وسطی‌وجدید را بازشناخته است. ممکن است بیش ازاندازه ازمفاهیم «رنسانس» و «قرون‌وسطی» به‌عنوان نمونه‌های فرضی‌کامل استفاده‌کرده وازتفاوتهای کمی‌چنان گفتگو کرده باشد که گوئی‌تفاوتهای کیفی‌اند، ولی‌به‌نظرمن اودارای این بینش بوده که جهات مشخصه وقوای متحرکهٔ‌آن تمایلاتی را که بعدها درطول تاریخ اروپا ازکمی مبدل به کیفی شدند به روشنی بازشناسد.

در مورد استدلالات هوی زینگخا رجوع کنید به دوکتاب او: «مسئلهٔ رنسانس درمورد تاریخ فرهنگ» ازصفحهٔ ۸۹ به‌بعد و«خزان قرون وسطی» که مشخصات اصلی‌آنها چنین است:

J. Huizinga, *Das Problem der Renaissance im Wege der Kulturgeschichte*, Drei Masken Verlag, München, 1930.

J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Drei Masken Verlag, München, 1924.

درمورد این‌مسئله به‌طورکلی، رجوع کنید به بررسی پرارزش ←

بود به‌پیش می‌راندند. خلقی که در ثروت و قدرت گروه حاکم‌شرکتی نداشت، ایمنی و مقام پیشین را از دست داده و توده‌ای بی شکل شده بود که گاهی ریشخند و گاهی تهدید ولی در همه حال به وسیلهٔ آنان که زمام قدرت در دستشان بود دستکاری و استثمار می‌شد. در کنار فردگرائی تازه‌استبدادی جدید پدید آمد. آزادی وستمگری، فردیت واغتشاش، به طرزی جدا نشدنی درهم‌آمیخته بودند. رنسانس فرهنگ نجبای توانگر و معتمدین شهرها بود نه از آن دکانداران کوچك و خرده‌بورژواها. فعالیت اقتصادی و تمول صاحبان این فرهنگ‌بدانها احساسی ازآزادی وفردیت می‌بخشید. اما با این‌حال، همین مردم‌ایمنی و احساس تعلقی را که ساختمان اجتماعی قرون وسطی عرضه می‌کرد از دست داده بودند. خود را آزادتر ولی تنهاتر می‌یافتند. از قدرت وثروتشان استفاده می‌کردند تا آخرین قطرهٔ لذت را از زندگی‌بیرون بکشند، و به خاطر این کار، بیرحمانه به هر وسیله‌ای ازشکنجهٔ‌بدنی تا دستکاری روانی متشبث می‌شدند تا بر توده‌ها حکومت داشته باشند و جلوی رقیبان را در طبقهٔ خویش بگیرند. این تلاش شدید حیاتی برای حفظ ثروت و قدرت، سراسر روابط انسانی را زهرآگین کرده بود. همبستگی باهمنوعان ــ یا لا اقل با اعضاء طبقه خود ــ جای‌خود را به طرز فکری بی اعتنا و به‌بدگمانی نسبت به درستی بشر داده‌بود. افراد به چشم «اشیائی» نگریسته می‌شدند که یا باید دستکاری شوند و مورد استفاده قرار گیرند یا به اقتضای هدف شخصی بیرحمانه ازمیان برداشته شوند. نوعی «خودمرکزی» سوزان و حرصی سیری ناپذیر

← چارلز . ای. ترینك‌هاوس به‌نام «نجبای شوربختی» که ازطریق تحلیل آراءِ ادبای‌انسان گرای‌ایتالیا(Humanists)دربارهٔ مسئلهٔ خوشبختی درزندگی، به انتقاد سازندهٔ‌کاربورکهارت می‌پردازد. سخنان‌این نویسنده به‌خصوص درمورد نا ایمنی، تسلیم ورضا ونومیدی به‌عنوان نتایج‌تلاش ورقابت روزافزون برای پیشرفت، بامسائلی‌که ازآنها دراین کتاب‌بحث می‌شود مرتبط است (صفحهٔ ۱۸).
(Charles E. Trinkhaus, *Adversity's Noblemen*, Columbia University Press, New York, 1940.)

برای ثروت و قدرت ، فرد را غرقه می‌ساخت. نتیجه آنکه احساس ایمنی و اعتماد فرد موفق و رابطهٔ وی با خودش نیز به زهر آکنده می‌شد. او همانگونه که دیگران را به دستکاری می‌گرفت، با خودنیز معامله می‌کرد. دلائلی در دست داریم که در تصویـری کـه غالباً از خداوندان سرمایه‌دار رنسانس به عنوان موجوداتی ایمن و خوشبخت به دست می‌دهند محل تردید باقی می‌گذارد. به نظر می‌رسد که آزادی تازه برای ایشان دو چیز به همراه داشت: احساس قدرت بیشتر ، و درعین‌حال تنهائی و تردید و شکاکیت[1] زیادتر[2]ـ و به‌عنوان‌نتیجهٔ این حالات، یك اضطراب‌ریشه‌دار. این همان تناقضی است‌که درنوشته‌های فلسفی ادبیات انسان‌گرا بدان بر می‌خوریم که در همان حال که بـر حیثیت و فردیت و نیروی انسانی تکیه می‌کنند، علائمی از ناایمنی و نومیدی در فلسفهٔ خویش بروز می‌دهند.[3]

این نا ایمنی نهفته‌در بن‌کار که نتیجهٔ وضع تنهای فرد دریك دنیای‌مخاصم است، تکوین صفتی‌راتوجیه‌می‌کند که به گفته‌بورکهارت[4] از جهات مشخصهٔ فرد در زمان رنسانس به شمار می‌رود ولی درمردم قرون وسطی یا وجود ندارد یا لااقل بدین شدت مشاهده نمی‌شود ، و آن اشتیاقی سوزان برای شهرت است. اگر معنای زندگی دستخوش تردیدشده، اگررابطهٔ شخص بادیگران و با خودش نوید ایمنی‌نمی‌دهد، پس باید از نام به عنوان وسیله‌ای برای آرام کـردن این تردید یاری گرفت. سبب نام‌خواهی در این زمینه با علت به وجود آمـدن اهرام مصر و اعتقاد مسیحیت به جاودانی روح یکی است. نام‌است که‌فرد را از مضیق حیات وبی‌ثباتی زندگی می‌رهاند وبـه سطح فناناپذیری بـالا می‌برد. اگر معاصران کسی را به نام بشناسند وبتوان امید داشت‌که‌این نام قرنها به جای می‌ماند، همین انعکاس آن درقضاوت دیگران کافـی

---

۱. Scepticism

۲. رجوع کنید به هوی‌زینگخا، صفحهٔ ۱۵۹.

۳. رجوع کنید به تحلیل دیلتای از پترآرك (Petrarch)، همان کتاب ازصفحهٔ ۱۹ به‌بعد، و به اثری که از ترینك هاوس نام برده‌شد.

۴. همان کتاب، صفحهٔ ۱۳۹.

است که به زندگی قدر و معنی دهد. بدیهی است که حل مسئلهٔ ناایمنی فردی بدین طریق فقط برای‌گروهی در اجتماع مقدوربود کـه اعضای آن ازوسایل واقعی کسب‌شهرت برخوردار می‌شدند، نه‌برای توده‌های ناتوانی‌که در همان‌فرهنگ جای‌داشتند و طبقهٔ متوسط شهرنشینی که دوران رفرم بدان استوار بود.

علت شروع کارما با بحثی در رنسانس یکی این است کـه در این عصر فردگرائی نوین‌آغاز می‌شود، و دیگرآنکه کارهای مورخین این دوره‌همان عواملی راروشن می‌کنند که از نظر سیری‌که در بررسی ما مورد تحلیل قرار می‌گیرد حائز معناست. این سیرخروج‌آدمی‌است از مرحلهٔ هستی پیش از تفرد و تشخص و رسیدن وی به مرحلـه‌ای که درآن کاملا از خویشتن به‌عنوان موجودی مجزا آگاه می‌شود. اما با اینکه مفاهیم مربوط به‌رنسانس در رشد بعدی تفکر در اروپا بدون اثر نبود، ریشه‌های اصلی سرمایه‌داری جدیـد و ساختمان اقتصادی و روح آنرا باید در وضع اقتصادی و اجتماع اروپای مرکزی وغربی‌و در تعلیمات لوتر[1] و کالون[2] جستجو کرد، نه در فـرهنگ ایتالیا در اواخر قرون وسطی.

تفاوت اصلی بین این دو فرهنگ در این است‌که دورهٔ‌رنسانس نمایندهٔ رشدنسبتاً زیاد سرمایه‌داری تجاری و صنعتی بود. دراجتماع این عصر گروهی معدود از افراد توانگر و نیرومند زمام حکومت را در دست داشتند و برای فلاسفه وهنرمندانی که روح این فرهنگ را بیان می‌کردند پایه‌ای به وجودمی‌آوردند. اما رفرم در حقیقت‌مذهب طبقات متوسط و پائین‌شهرنشین و دهقانان بود. درآلمان هم بازرگانان توانگری‌چون فوگرها[1] وجودداشتند، ولی‌اینان نبودند که به‌تعلیمات مذهبی جدید روی آوردند و اساسی برای رشد سرمایـه‌داری تشکیل

---

۱. Martin Luther (1483-1546) عالـم دینی آلمانـی و بانی نهضت اصلاح دین یارفرم (Reformation). ـم.

۲. Jean Calvin (1509-64) عالم دینی فرانسوی و بنیانگذار یکی از شاخه‌های اصلی مذهب پروتستان. ـم.

۳. Fugger

دادند. همانطور که ماکس‌ویبر نشان داده، طبقهٔ متوسط شهرنشین بود که اساس رشد سرمایه‌داری جدید در دنیای غرب قرار گرفت.[1] به همان ترتیب که زمینهٔ اجتماعی دو جنبش رنسانس ورفرم کاملامتفاوت بود، باید انتظار داشت که روح این دودوره نیز بایکدیگر اختلاف داشته باشد.[2]

بعضی از این اختلافات، در گفتگو از نظریات لوتر و کالون در علم کلام، به عنوان نتایج ضمنی قضیه روشن خواهد گشت. توجه ما بر این مسئله متمرکز خواهد بود که چگونه رهائی از بندهای فردی برساختمان خوی طبقهٔ متوسط شهرنشین اثر گذاشت، و سعی خواهیم کرد نشان دهیم که پروتستانیسم وکالوینیسم در عین حال که مبین احساس تازه‌ای‌ازآزادی بودند، راهی برای گریز از بارآزادی نیز به شمار می‌رفتند.

در این بحث از وضع اقتصادی و اجتماعی اروپا، بخصوص اروپای مرکزی، در اوایل قرن شانزدهم گفتگو خواهیم کرد، وسپس انعکاسات این وضع را درشخصیت مردمی که دراین دوران می‌زیستند، رابطهٔ بین تعلیمات لوتر و کالون و این عوامل روانی، و بالاخره ارتباط بین آراء جدید مذهبی و روح سرمایه‌داری را موردتحلیل‌قرار خواهیم داد.[3]

---

۱. رجوع کنید به:

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Charles Scribner's Sons, New York, 1930, p. 65.

۲. رجوع کنید به:

Ernst Troeltsch, *Renaissance und Reformation*, Vol. IV, *Gesammelte Schriften,* Tübingen, 1923.

۳. شرحی که از تاریخ اقتصادی اواخر قرون وسطی و عصر رفرم تهیه شده برمبنای کارهای زیر است:

Lamprecht, *Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16.* ←

در اجتماع قرون وسطی سازمان اقتصادی شهرها بالنسبه

Jahrhundert, Akademische Verlagsbuchhandlung→ J.C.B.Mohr, Ztsch. für Sozial-und Wirtschaftsgeschichte, Freiburg i.B. und Leipzig, 1893.

Ehrenberg, *Das Zeitalter der Fugger,* G. Fischer, Jena, 1896.

Sombart, *Der Moderne Kapitalismus,* 1921, 1928.

v.Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte,* Mohr, Tübingen, 1920.

Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit,* Druck und Verlag von R. Oldenbourg, München und Berlin, 1928.

Andreas, *Deutschland vor der Reformation,* Deutsche Verlags - Anstalt, Stuttgart und Berlin, 1932.

Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* Charles Scribner's Sons, New York, 1930.

Schapiro, *Social Reform and the Reformation,* Thesis, Columbia University, 1909.

Pascal, *The Social Basis of the German Reformation, Martin Luther and His Times,* London, 1933.

Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism,* Harcourt, Brace & Co., New York, 1926.

Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte,* Meiner, Leipzig, 1923.

Kraus, *Scholastic, Puritanismus und Kapitalismus,* Dunker & Humbolt, München, 1930.

ساکن بود. از اواخر قرون وسطی صنعتگران درصنفهای مختلف گرد آمده بودند. هر استاد یك یا دو شاگرد داشت و بین تعداد استادان و احتیاجات جامعه رابطه‌ای موجود بود. با اینکه همیشه کسانی وجود داشتند که تأمین معاش برایشان به‌آسانی میسر نبود، اما به‌طورکلی عضو یك صنف اطمینان داشت که باکاری‌که انجام می‌دهد قادر به‌زندگی‌است واگر درآنچه می‌سازد ، اعم‌از کفش یا نان یا صندلی یا زین وبرگ ، دقت و مهارت به‌کار برد، در سطحی که مطابق سنن متعلق به‌پایگاه اجتماعی اوست آسوده خواهد زیست. چنین‌کسی می‌توانست بر «کارهای خوب خویش» تکیه کند به شرطی که اصطلاح کارهای خوب در معنای سادهٔ اقتصادی به‌کار رود وازآن معنای دینی قصد نشود. اصناف راه هرگونه رقابت‌سخت بین اعضاء را می‌بستند وآنان را درخرید مواد خام،فنون تولید، وقیمت‌گذاری بر اجناس به‌همکاری وادار می‌کردند. به‌عکس بعضی‌که نظام صنفی وبه‌طور کلی زندگی‌را درقرون وسطی تا درجه کمال مطلوب بالا می‌برند ، برخی ازمورخین متذکر شده‌اند که اصناف از روح انحصارگری رنگ پذیرفته بودند وسعی داشتند گروه کوچکی‌را مصون نگاه دارند وتازه واردانرا به‌خویش راه ندهند. ولی بیشتر نویسندگان در این نکته همداستانند که حتی اگر ازبالابردن اصناف‌تادرجهٔ کمال مطلوب نیز پرهیزکنیم، باز این حقیقت برجاست که کارآنها برپایهٔ همکاری متقابل قرار داشت واعضای خودرا در یك ایمنی نسبی نگاه می‌داشتند.[1]

همانطورکه زومبارت[2] اشاره کرده، به‌طور کلی تجارت درقرون وسطی در دست عدهٔ کوچکی از بازرگانان قرار داشت. فروش خرده وعمده هنوز ازیکدیگر تفکیك نشده بود،وحتی تاجرانی چون‌اعضای اتحادیهٔ تجارتی آلمان شمالی[3] که رهسپار کشورهای خارج می‌شدند ، به‌خرده فروشی نیز اشتغال می‌ورزیدند. تا پایان قرن پانزدهم، سرمایه نیز به‌کندی گرد می‌آمد. بدین‌ترتیب، در مقایسه با وضع اقتصادی

---

۱. رجوع کنید به‌مدارکی‌که دراین باره ازصفحهٔ ۱۹۲ به‌بعد درکتاب ی. کولیشر (J. Kulischer) که ذکر آن گذشت نقل شده است.

۲. Sombart   ۳. North German Hanse

اواخر قرون وسطی که در آن سرمایه‌های بزرگ و تجارت انحصاری دارای اهمیتی روزافزون شده بود، بازرگانان کوچك تأمینی قابل ملاحظه داشتند. به‌قول پرفسور تونی وقتی از شهر در قرون وسطی گفتگو می‌کند: «بسیاری از آنچه اکنون ماشینی است، در آن زمان انسانی وگرم وسرراست بود، وبرای سازمانهائی‌که بزرگی آنها مجالی برای معیارهای فردی باقی نمی‌گذارد، وتعلیمات وآرائی که بر دقایق اخلاقی قلم رد می‌کشند و دفاتر حساب را باتوسل به‌مقتضیات‌اقتصادی می‌بندند، محلی وجود نداشت».[1]

این‌سخن مارا به‌نکته‌ای راهنمون می‌شودکه برای فهم موقعیت فرد در اجتماع قرون وسطی دارای کمال اهمیت‌است وآن عبارت از **نظرهای‌اخلاقی** دربارهٔ **فعالیتهای اقتصادی** است بدان‌نحو که‌نه‌تنها در تعلیمات کلیسای کاتولیك بلکه در قوانین عرف[2] نیز بیان می‌شده است. در بحث دراین‌نکته راهنمای ماشرحی است که تونی به‌دست‌داده است، چه نقطهٔ نظر اوچنان است که نمی‌توان ظنین شد که می‌کوشد به‌دنیای قرون وسطی رنگی آرمانی و رمانتیك ببخشد. اساس حیات اقتصادی بردوفرض استوار بود: « **نخست آنکه منافع اقتصادی تابع هدف واقعی زندگی یعنی رستگاری یا فلاح است**، دیگر اینکه کردار اقتصادی تنها یکی از جنبه‌های کردار شخصی است و مقررات اخلاقی براین جنبه نیز چون بربخشهای دیگر حاکم است. »

سپس تونی به‌تفسیر نظر قرون‌وسطی دربارهٔ فعالیتهای‌اقتصادی می‌پردازد: « ثروت مادی لازم است ودر درجه دوم اهمیت قرار دارد چه بدون آن آدمیان نمی‌توانند روزگار گذرانند ویکدیگر را یاری کنند... اما انگیزه‌های‌اقتصادی در معرض بدگمانی‌اند. مردم از این انگیزه‌ها می‌هراسند بدان سبب که امیال یا مشتهیاتی نیرومندند، ولی آنچنان هم فرومایه‌نیستند که این انگیزه‌هارا بستایند. دراصول‌نظری قرون‌وسطی جائی برای‌فعالیتهای اقتصادی که رابطه‌ای باهدفی‌اخلاقی نداشته‌باشند موجود نیست. پایه‌گزاری یك دانش اجتماعی براین‌فرض

---

۱. Tawney ، همان کتاب، صفحهٔ ۲۸.

۲. Secular laws

که میل به‌سود اقتصادی نیروئی است ثابت وقابل اندازه‌گیری، که‌باید مانند سایرنیروهای طبیعی به‌صورت یکی ازداده‌های[1] غیرقابل اجتناب وبدیهی‌پذیرفته شود، درنظرمتفکرین قرون‌وسطی همان اندازه مخالف عقل و اخلاق بودکه فرض‌گرفتن عمل بی‌قید وبند غرائز ستیزه‌جوئی و جنسی برای بنای فلسفهٔ اجتماعی... به قول سنت آنتونیو[2] ثـروت برای‌آدمی به‌وجودآمده نه‌آدمی برای ثروت... بنابراین، درهرکنار، به‌حدود و تضییقات واعلام خطر در مقابل مداخلهٔ منافع اقتصادی در امور جدی بر می‌خوریم. اینکه آدمی به دنبال آن میزان ثروت رود که برای معاشش درمقامی‌که دارد لازم‌است، عملی‌است درست. بیش‌از این میزان خواستن پی برکت رفتن نیست، حرص و آز است و آن معصیتی‌کبیره . تجارت مشروع‌است، ومنابع گوناگون‌کشورهای‌مختلف حاکی است‌که نیت خداوند براین‌بوده‌که آدمی به‌این‌فعالیت بپردازد، اما نباید در برابر خطرآن ایمن نشست. آدمی باید یقین حاصل کند که‌اشتغالش به‌سوداگری برای سود عموم‌است، ومنافعی‌کـه برداشت می کند زیاده بر مزد کارش نیست. اینکه هرکس برای خود ملك و مالی داشته‌باشد ـ لااقل دردنیائی‌که « سقوط‌کرده »[3]ـ رسمی است ضروری. وقتی اموال مشترك نیست و خاص هرکس است، مردم بیشتر به‌کار و کمتر به‌منازعه می‌پردازند. اما این رسمی‌است که به‌سبب ضعف انسانی به‌آن تن درمی‌دهیم وآزادش می‌گذاریم، نه‌چیزی‌که بخواهیم به‌عنوان اینکه ذاتاً پسندیده است ستایش‌کنیم. اگرطبیعت انسان می‌توانست به مقامی والاتررسد، کمال مطلوب، اشتراك اموال بین همه بود. گراتیان درفرمان خود می‌نویسد: « امکان استفاده از همهٔ چیزهائی که دراین

---

۱. Data

۲. St. Antonio

۳. Fallen. اشاره به‌این‌نظرمذهبی، که به‌خصوص درقرون وسطی قبول عام داشت، که پس‌ازگناه آدم ابوالبشر و « هبوط » او ازبهشت، فرزندان او نیز برای همیشه به‌گناه آلوده شدند وجهانشان از رحمت الهی ساقط گشت. ـ م.

جهانست باید برای جملهٔ آدمیان مشترك باشد.»[1] تازه در بهترین شرایط مال موجب‌گرفتاری است؛ باید از راه مشروع کسب شده‌باشد، باید به‌حداکثر تعداد مردم برسد، باید صرف دستگیری از مستمندان شود، باید تا آنجا که عملا امکان دارد استفاده ازآن مشترك باشد، و بایدصاحبانش‌آماده باشندکه آنرا با دیگران که نیازی دارند حتی اگر نیازشان به‌درجهٔ بینوائی نرسد تقسیم کنند.»[2]

با آنکه این عقاید شامل تصویری از واقعیت زندگی اقتصادی نیست و بیان بعضی قواعد و مأخذ است ، معهذا تا اندازه‌ای می‌توان انعکاس روح واقعی اجتماع قرون وسطی را درآنها دید.

ثبات نسبی موقعیت صنعتگران و تاجران که از خصوصیات زندگی شهری در قرون وسطی بود، در اواخر این‌عصر به‌تدریج رو به تحلیل می‌گذاشت تا سرانجام درقرن شانزدهم به‌کلی ازمیان رفت.پیش ازآن نیز درقرن چهاردهم و حتی قبل ازآن، تفرقه‌ای که در داخل اصناف‌آغاز شده‌بود فزونی می‌گرفت وعلیرغم کوشش برای خاتمه‌دادن به‌آن، ادامه می‌یافت. بعضی ازاعضای صنف سرمایهٔ بزرگتری داشتند و دیگران به جای یك یا دو نفر پنج یا شش شاگرد مزدور به‌کار می گماشتند . دیری نپایید که بعضی از اصناف فقط کسانی را به‌عضویت می‌پذیرفتند که سرمایهٔ آنها به‌حد معینی می‌رسید، و صنفهای دیگر به صورت انحصارات نیرومند درآمدند که سعی داشتند از موقعیت انحصاری خود حداکثرسودرا برگیرند وتاآنجاکه ممکن‌است خریداررا استثمارکنند. ازطرف دیگر، بسیاری از اعضاءِ اصناف تهیدست شدند وبرای آنکه بتوانند پولی به‌دست آورند اجباراً خارج از شغل خویش به‌کاری که غالباً تجارتی کوچك بود می‌پرداختند. بسیاری از آنان با اینکه عملا فاقد استقلال اقتصادی و ایمنی شده‌بودند، دست از آرمان

---

۱. Gratian ، امپراطور رم (۳۸۳ ـ ۳۵۹) :
«Communis enim usus omnium quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit.»

۲. همان کتاب، ازصفحهٔ ۲۱ به‌بعد .

کهن استقلال برنمی‌داشتند.[1]

به‌دنبال این‌تغییر حال در نظام صنفی، وضع شاگردان مزدور نیز تدریجاً رو به‌خرابی گذاشت، درآن هنگام که در قرن سیزدهم یا حتی پیش ازآن طبقه‌ای ازکارگران ناراضی درصنایع ایتالیا وفلاندر[2] وجود داشت،شاگردان مزدوروابسته به‌اصناف ازتأمینی نسبی‌برخوردار بودند. با اینکه‌هرشاگرد مزدورنمی‌توانست استاد شود، بسیاری ازآنان به‌این پایه می‌رسیدند. اما به همان ترتیب که تعداد شاگردان مزدوری که همه برای‌یك استاد کار می‌کردند، افزایش می‌یافت وبه‌همان میزان که سرمایهٔ لازم برای استاد شدن بیشترمی‌شد واصناف جنبهٔ انحصاری به‌خود می‌گرفتند و مانع از دخول دیگران می‌گشتند، به‌همان اندازه نیز امکانات برای شاگردان مزدور محدودتر می‌شد . خرابی وضع اقتصادی واجتماعی آنان درنارضائی روزافزونشان، در سازمانهائی که تشکیل می‌دادند، دراعتصابها وبالاخره درقیامهای شدیدی که به‌پا می کردند نمودار بود.

آنچه دربارهٔ رشد روزافزون سرمایه‌داری دراصناف صنعتگران گفته شد، درمورد **تجارت** بیشتر صادق است. تجارت در قرون وسطی امر کوچکی بود که به‌ارتباط بین شهرها محدود می‌شد، اما در قرون چهاردهم و پانزدهم این‌فعالیت درسطح کشوری وبین‌المللی به‌سرعت گسترش یافت . با اینکه مورخین در این نکته متفق نیستند که رشد شرکتهای بزرگ تجاری ازچه‌وقت آغازشد، ولی‌تصدیق می‌کنند که‌این شرکتها در قرن پانزدهم قدرت بیشتری یافتند و به‌صورت انحصاراتی درآمدند که بانیروی سرمایهٔ خود، بازرگانان خرد ومصرف‌کنندگان‌را درمعرض‌تهدیدقرارمی‌دادند. هدف‌اصلاحات‌امپراطورزیگیسموند[3] درقرن

---

۱ . رجوع‌کنید به‌کتاب‌لامپرخت (Lamprecht)صفحهٔ ۲۰۷ وکتاب آندره‌آس (Andreas) صفحهٔ ۳۰۳.

۲. فرانسه Flandre به انگلیسی Flanders شامل دو ایالت فلاندر خاوری وفلاندر باختری در شمال غربی بلژیك . مرکز ایالت اول شهر گان (Gand) و دومی‌شهر بروژ (Bruges) است. ـ م.

۳. Sigismund

پانزدهم آن‌بودکه قدرت انحصارات را ازطریق وضع قوانین مهارکند. وضع سوداگرکوچك هرچه بیشتر دستخوش عدم تأمین می‌شد. «نفوذ وی فقط بدان پایه‌بود که شکایتش‌را بشنوند، نه‌آنقدر که به‌اقدامی‌مؤثر منتهی‌شود.»[1]

رنجش وخشم تاجرکوچك دربرابر انحصارات در رساله‌ای از مارتین لوتر که در سال ۱۵۲۴ میلادی به نام «درباب سوداگری و رباخواری» به‌چاپ رسید بیانی‌رسایافت. «همهٔ‌کالاهادراختیار آنهاست وبه‌تمام حیله‌هائی‌که ذکرشدآشکارا دست می‌زنند، قیمتهارا به‌میل‌خود بالاوپائین می‌برند، به‌تاجرکوچك ستم روا می‌دارند وهمان‌طور که‌اردك ماهی، ماهیان خردرا درآب‌نابود می‌کند دمار ازاو برمی‌آورند: چنان می‌کنندکه گوئی بر آفریدگان خدا قدرت مطلق دارند و ازقید کلیهٔ قوانین ایمان ومحبت آزادند.»[2] این کلمات لوتر چنان‌است که گوئی‌در روزگار خودمان نوشته شده است. وحشت و خشمی‌که طبقهٔ متوسط درقرون پانزدهم و شانزدهم در برابر انحصارکنندگان توانگر احساس می‌کرد ازبسیاری جهات شبیه احساسی‌است که‌طرز فکر طبقهٔ متوسط این‌عصر را نسبت به‌انحصارات وسرمایه‌داران نیرومند مشخص می‌کند.

اهمیت نقش سرمایه در **صنایع** نیز رو به افزایش بود. نمونهٔ برجستهٔ این‌امر صنایع معدن‌است. در ابتدا هریك ازاعضاء صنفی از معدنچیان به‌نسبت‌کاری‌که انجام می‌داد سهم می‌برد. ولی درقرن‌پانزدهم دربسیاری موارد سهام متعلق‌به‌سرمایه‌دارانی شدکه‌خود کارنمی‌کردند، وکار بوسیلهٔ‌کارگرانی‌انجام می‌یافت‌که فقط مزد می‌گرفتند وخود دارای سهمی نبودند. این‌تغییر وضع به‌سوی سرمایه‌داری، درصنایع دیگر نیز آغاز می‌شد وسیررا درجهتی افزایش می‌دادکه ازاهمیت متزاید نقش سرمایه دراصناف صنعتگران وتجارت‌نتیجه‌شده‌بود وسبب ازدیاد فاصلهٔ بین توانگران وتنگدستان و تشدید عدم رضایت درمیان طبقات فقیر می‌گشت.

---

۱. شاپیرو (Schapiro)، همان کتاب، صفحهٔ ۵۹.

۲. *Works of Martin Luther*, A.J. Holman Co., Philadelphia, Vol. IV, p. 34.

باآنکه آراء مورخین درمورد وضع دهقانان یکسان نیست، ولی نتیجهٔ تحقیقات بسیاری ازآنان مؤید تحلیلی است که شاپیرو ازاین وضع به‌دست می‌دهد. «علیرغم این دلائل که حاکی از رونق کار آنان است، وضع دهقانان به‌سرعت رو به‌خرابی می‌رفت. درابتدای قرن شانزدهم اکثریت وسیع آنان مالك مستقل زمینی که در آن کشت می‌کردند نبودند ودرمجالس شورای محلی[1] که در قرون وسطی داشتن نماینده در آنها نشانهٔ استقلال طبقاتی و تساوی حقوق بود، کسی به نمایندگی ازجانب آنان نمی‌نشست. اکثریت آنان طبقه‌ای وابسته[2] بودند، که‌گرچه شخصاً آزاد بودند، ولی در طبقه‌ای جای داشتند که به‌مناسبت آن زمینشان مشمول عوارض می‌شد وخودشان موظف به‌انجام خدماتی بودند که‌مطابق قرارداد تعیین می‌گشت... درقیام‌هائی‌که بخاطر تقسیم اراضی به‌وقوع می‌پیوست، نقش اصلی به‌عهدهٔ همین طبقه بود. این دهقانان طبقهٔ متوسط که به‌صورت اجتماع درنزدیکی ملك ارباب می‌زیستند رفته‌رفته دریافتند که افزایش عوارض وخدمات عملا ایشان‌را به‌صورت رعایائی‌که جزئی از ملکند مبدل می‌کند و زمین و چراگاه عمومی دهکده را به‌صورت تیول ارباب درمی‌آورد.»[3]

همراه با رشد اقتصادی سرمایه‌داری، **در محیط روانی** نیز تغییراتی آشکار می‌شد. در اواخر قرون وسطی مفهوم زمان به‌معنای جدیدپدیدارمی‌گشت وروحی ناآرام وبیتاب زندگی‌را زیرنفوذمی‌گرفت. حتی دقایق نیز ارزشی می‌یافتند. نشانهٔ این معنای تازهٔ وقت ساعتهای بزرگ شهر نورنبرگ[4] است که ازقرن شانزدهم تابحال ربع ساعت‌را نیزاعلام‌می‌کنند[5]. تعطیلات زیاد کم‌کم به‌صورت بدبختی نمایان می‌شد. وقت به‌اندازه‌ای گرانبها شده‌بود که‌مردم احساس می‌کردند نبایدهرگز آنرا صرف کاری‌کنند که ازآن بهره‌ای نمی‌برند. کار عالیترین ارزش زندگی محسوب می‌شد، وطرز فکرجدید در بارهٔ کاربحدی شدیدبودکه طبقهٔ متوسط را در برابر مؤسسات کلیسا که تولید اقتصادی نداشتند به‌خشم

---

۱. Local diets ۲. Hoerige
۳. شاپیرو ، همان کتاب ، صفحات ۵۴ و ۵۵.
۴. Nürnberg ۵. لامپرخت ، همان کتاب، صفحهٔ ۲۰۰ .

برمی‌انگیخت. راهبانی که بنارا برفقرگذارده وخیرات طلب می‌کردند کارشان غیر تولیدی وبنابراین مخالف اخلاق تلقی می‌شد.

کارآمدی در ردیف عالیترین فضائل جای می‌گرفت وآرزوی ثروت‌وتوفیق درامور مادی شوری شده‌بود که همه‌چیزرا درخود غرقه می‌ساخت. واعظی به‌نام بوتسر[1] عقیده داشت‌که، « همه بدنبال حرفه‌ها وشغل‌هائی می‌دوند که حداکثر نفع از آنها حاصل است وآموختن و تحقیق در علوم و هنرها را به‌خاطر پست‌ترین کارهای یدی کنار می گذاردند. آنهاکه ازهوش بهره دارند وخداوند به آنها استعدادی‌برای تحقیقات عالیترعطاکرده، درتجارت‌مستغرقند، وتجارت دراین‌روزگار چنان به‌تقلب ونادرستی آلوده شده که‌کار مرد شرافتمند نیست.»[2]

یکی‌از عواقب این‌تغییرات اقتصادی که شرح داده‌ایم دامنگیر همه شد. به دنبال بر افتادن نظام اجتماعی قرون وسطی ، تأمین نسبی وثباتی که فرد دراین نظام از آن برخوردار بود ازمیان رفت. اکنون با آغاز سرمایه‌داری همهٔ طبقات اجتماع بحرکت درآمدند. دیگر در نظام اقتصادی جائی نمانده‌بود که بتوان گفت طبیعی وغیر قابل بحث است. **فرد به‌خود واگذار شده‌بود، وهمه‌چیز به‌کوشش‌خود وی وابسته بود نه به شأن ومقام کهنش.**

هرطبقه‌به‌نحوی‌تحت‌تأثیراین‌تغییرحال‌قرارمی‌گرفت. تهیدستانی که در شهرها می‌زیستند و کارگران و شاگردان کارگاهها، تنگدستتر می‌شدند وبیشترمورد استثمار قرارمی‌گرفتند. دهقانان نیز ازاین‌فشار اقتصادی‌وفردی به‌دور نبودند ونجبائی‌که‌در ردیف پائینتر قرارداشتند، به‌طریقی دیگر راه نابودی می‌گرفتند. اما با وجود خرابی وضع این طبقات، وقتی به‌طبقه متوسط شهرنشین‌می‌رسیم مسأله‌را بازهم بغرنج‌تر می‌یابیم. از تفرقه‌ای که درصفوف این طبقه حادث شده‌بود پیش ازاین گفتگو کرده‌ایم. بخشهائی بزرگ دروضعی قرارگرفته بودند که بدی آن روزافزون‌بود. بسیاری از پیشه‌وران وسوداگران کوچك با قدرت

---

۱. Martin Butzer

۲. این نقل قول در همان کتاب شاپیرو در صفحات ۲۱ و ۲۲ آمده است .

انحصارگران و رقیبان سرمایه‌دارتر روبرو بودند و برای حفظ استقلال اجباراً بامشکلات بزرگ دست به‌گریبان می‌شدند. نیروئی‌که درمقابل آن می‌جنگیدند مقاومت‌ناپذیربود و این‌مبارزه برای بسیاری از آنان امید ونوید پیروزی‌در برنداشت. دیگران دراین‌طبقه از رونق‌بیشتری برخوردار بودند ودرجهت سیر سرمایه‌داری جدید پیش می‌رفتند. اما اهمیت روزافزون **سرمایه**، **بازار** و **رقابت** وضع شخصی اینان را نیز دچارنا ایمنی، تنهائی ونگرانی می‌کرد.

اهمیت قاطع نقش سرمایه معنایش آن بود که‌نیروئی بالاتر از شخص برسرنوشت اقتصادی وخصوصی‌اوحاکم شده است. «دیگرسرمایه ازحال خادم بیرون آمده ومخدوم شده‌بود وبا نیروی حیاتی مستقلی که یافته‌بود مانند شریکی غالب‌داعیهٔ آن‌داشت که‌فرمان دهد وسازمان اقتصادی را درست مطابق شرایط خود تنظیم کند.»[1]

بازار نیز باعمل تازه‌ای که‌انجام می‌داد همین‌گونه تأثیر به‌جای می‌گذاشت. بازار قرون‌وسطی بالنسبه‌کوچك بود وطرزکارآن به‌سهولت قابل فهم . بین عرضه وتقاضا رابطه‌ای مستقیم و ملموس به‌وجـود می آورد. تولید کننده می‌دانست تقریباً چه‌مقدار باید تولیدکند وکمابیش مطمئن بودکه فراورده‌هایش به‌بهائی مناسب به‌فروش‌خواهد رسید. اما اکنون لازم بود تولید به‌پای بازاری رسد که پیوسته بزرگتر می‌شد، و کسی نمی‌توانست احتمال فروش‌را پیشاپیش معین‌کند. بنابراین دیگر کافی نبود که کسی فقط اجناس قابل استفاده تولیدکند. البته این یکی ازشرایط فروش بود، ولی تعیین اینکه محصولی اصولا به‌فروش‌خواهد رسید یاخیر و چه‌نفعی ازآن عاید خواهد شد، به‌قوانین غیرقابل پیش بینی بازار بستگی داشت. مکانیسم بازار جـدید شبیه اعتقاد کالون در مورد تقدیر ازلی[2] بود که مطابق آن‌فرد باید آنچه می‌تواند در نیکی اهتمام کند باآنکه سرنوشت ازلی‌است که حتی پیش‌ازتولد معین‌کرده که وی از رستگاران است‌یا خیر. بدین‌ترتیب، ازنظر دسترنج آدمی، روز بازار، روز قیامت شده بود.

---

۱. همان کتاب ازتونی، صفحهٔ ۸۶.
۲. Predestination

عامل‌مهم دیگر دراین سیاق، رقابت روزافزون بود. با اینکه رقابت در اجتماع قرون وسطی نیز وجود داشت، ولی‌نظام اقتصادی فئودال براصل تعاون و همکاری استوار بود و مقرراتی‌که نظمی ـ ولو اجباری ـ درآن پدید می‌آورد، رقابت را نیز به‌مهارمی‌کشید. با ظهور سرمایه‌داری، اصول مربوط به‌قرون‌وسطی رفته‌رفته جای خودرا به‌اصل فعالیت فردی بخشید. هرکس باید برود وبخت خویش را بیازماید، یا به‌روی آب می‌ماند، یا به‌قعر آن می‌رود. چنین نبود که او ودیگران در اقدامی مشترك متحد باشند، دیگران رقیبان او شده بودند، وغالباً انتخابی که باآن مواجهه می‌شد آن بودکه یا نابود کند یـا خود نابود شود.[1]

البته اهمیت نقش‌سرمایه، بازار و رقابت‌فردی درقرن شانزدهم هنوز به‌پایه‌ای نبود که بعدها بدان رسید. ولی ازطـرف دیگر تا این زمان کلیهٔ عناصر قاطع سرمایه داری جدید، همراه با اثر روانی آنها درفرد، به‌مرحلهٔ ظهور رسیده بود.

آنچه‌گفتیم تنها یك‌سوی تصویررا توصیف می‌کند؛ سوی‌دیگر آن بود که سرمایه‌داری موجب رهائی فرد شد: رهائی از نظم اجباری نظام تعاون ورخصت آنکه هرکس بر پای خود بایستد و به‌دنبال بخت روان شود. آدمی حاکم بر سرنوشت خویش شده بود و مسئولیت سود وزیان اعمالش به‌خودش تعلق داشت. کوشش فردی بود که می‌توانست وی‌را کامیاب‌کند وبه‌استقلال اقتصادی برساند. آنچه همه در برابرش یکسان می‌شدند پول‌بود، وقدرت پول از اصل‌ونسب وطبقه می‌گذشت.

این جنبهٔ سرمایه‌داری‌در دوره‌ای که ازآن بحث درمیان است تازه شروع‌به‌رشدکرده‌بود، وهنوزاهمیتی‌که‌درمیان‌سرمایه‌داران توانگر

---

۱. برای مقایسه‌ای دراین‌مورد، رجوع کنید به:

M. Mead, *Cooperation and Competition among Primitive People*, McGraw-Hill Book Co., New York, 1937;

L. K. Frank, *The Cost of Competition*, in Plan Age, Vol. VI, November - December, 1940.

داشت‌در طبقهٔ‌متوسط‌شهرنشین دارانبود، امادرهمین زمان نیز به تناسب اهمیت، درشکل بخشیدن به‌شخصیت آدمی اثری عمیق داشت.

اگربخواهیم ازنفوذ تغییرات اجتماعی واقتصادی قرون‌پانزدهم وشانزدهم درفرد خلاصه‌ای به‌دست‌دهیم، اوضاع را چنین خواهیم‌یافت؛

ابهام معنای آزادی که قبلا ازآن گفتگو شدکماکان بجای‌خود باقی است. فرد ازاسارت بندهای اقتصادی وسیاسی آزاد شده‌وازطریق نقش فعـال ومستقلی که‌در نظام جدید یافته، تاحدی ازآزادی به‌معنای مثبت آن برخوردار گشته، اما درعین حال ازعلائقی که بدو ایمنی و احساس تعلق می‌بخشید نیز بیرون آمده است. زندگی دیگر دردنیای بسته‌ای که انسان در مرکز آن جای داشت محبوس نیست ، جهـان لایتناهی ودرعین حال پرخطر شده است. با از دست دادن این جـای ثابت دریك دنیای بسته، انسان درمقابل معنای زندگی سرگردان‌مانده ودرنتیجه‌حیران شده که هدف اززندگانی چیست واوکیست. نیروهائی بالاتر از شخص ، چون سرمایه وبازار، آدمی را تهدیدمی‌کنند ورابطهٔ اوبا مردم که همه بالقوه رقیب به‌شمار می‌روند، به‌بیگانگی و خصومت آمیخته است. خلاصه آنکه آدمی تنها ومجزاست و خطر از همه سو تهدیدش می‌کند وچون دیگر ازثروت وقدرت سرمـایـه‌داران رنسانس بهره‌مند نیست و باجهان و مردمان احساس یگانگی نمی‌کند، مقهور احساسی ازهیچی وبیچارگی خویش گشته است . بهشت برای همیشه‌گم شده، فرد به‌تنهایی با دنیا روبروست: بیگانه‌ای است درجهانی‌بیکران‌و پرخطر. تردید نیست که آزادی جدید احساسی از ناایمنی، ناتوانی، شك، تنهائی واضطراب به‌وجود خواهد آورد. اگر قرارباشد آدمی‌در انجام‌وظایفش توفیق‌یابد،بایداین‌احساسات تسکین‌پیداکنند وآرام‌شوند.

۲- دوران رفرم

درهمین هنگام بود که تعلیمات **لوتر وکالون** به‌ظهوررسیدند. مذاهب‌جدید ازآن‌طبقهٔ‌توانگرنبودند، مذاهب طبقهٔ متوسط وتهیدستان شهرها و دهقانان بودند و اینـان بدان سبب به ایـن تعالیم روی می آوردند که بیانی تازه از آزادی استقلال وهمچنین ازاحساس ناتوانی و اضطرابی که برسراسر زندگی مستولی شده بود درآنها می‌یافتند. اما

این تعالیم از این حدود فراتر رفتند و تنها به‌بیان احساساتی که از یك نظام متغیر اقتصادی سرچشمه می‌گرفت اکتفا نکردند، بلکه بر شدت آنها افزودند ودر عین حال راههائی عرضه داشتند که فرد را در مقابله بااحساس ناایمنی خویش که جز به‌همین طریق در تاب و توان نمی‌گنجید یاری کنند.

پیش ازآنکه به تحلیل معنای اجتماعی وروانی آئینهای‌مذهبی تازه بپردازیم، لازم است به‌خاطرکمك به‌فهم مطلب، دربارهٔ روشی‌که پیش خواهیم گرفت سخن بگوئیم.

باید همیشه به‌خاطر آوریم که دربررسی ارزش واهمیت روانی یك آئین مذهبی یاسیاسی، تحلیل روانی معنایش قضاوت دربارهٔ صحت آئین مورد بررسی نیست. تعیین درستی یا نادرستی یك مطلب فقط ازراه سنجش ساختمان منطقی آن میسر است. بااینکه تجزیه وتحلیل انگیزشهای روانی که درپس بعضی آئینها وافکار نهفته، ممکن است‌ما را درفهم معنای حقیقی این‌آئینها یاری کند و برقضاوتهایمان دربارهٔ ارزشها به‌طور کلی اثر گذارد، اما این تحلیل هرگز جای قضاوت‌عقلی را دربارهٔ درستی این‌آئینهاوارزشهائی که به‌صورت ضمنی ازآنهانتیجه می‌شوند نخواهد گرفت.

آنچه از تحلیل‌روانی آئینها مـی‌توان انتظـار داشت آن است که نشان دهد چه‌انگیزشی ذهنی موجب شده که شخصی ازوجود برخی مسائل‌آگاه گردد ودرجهتی معین به‌جستجوی پاسخ بپردازد. هرگونه اندیشه، خواه حقیقی‌خواه کاذب، اگر بنا باشد ازحدود پیروی‌وموافقت سطحی با افکار مرسوم تجاوز کند، بایـد از جانب نیازها ومنافع ذهنی متفکر برانگیخته شود. ممکن است یافتن حقیقت بـه‌پیشرفت‌بعضی منافع‌کمك کند وپاره‌ای منافع دیگر را ازمیان‌ببرد، امادرهر دوحال، انگیزشهای روانی‌اند که برای رسیدن به‌بعضی نتایج داعیه[1] اصلی‌قرار می‌گیرند. می‌توانیم حتی ازاین حد هم فراتر رویم وبگوئیم افکاری‌که در نیازهای نیرومند شخصیت ریشه ندارند، دراعمال و زندگی شخص مؤثر نیستند.

Incentive .۱

وقتی آئینهای دینی یا سیاسی را ازلحاظ معنا واهمیت روانی آنها مورد تحلیل قرار می‌دهیم، باید میان دومسئله فرق گذاریم. می توانیم درساختمان خوی فردی که آئینی تازه به‌وجود آورده مطالعه کنیم ودرفهم صفاتی درشخصیت وی که موجب شده تفکرش در این جهت خاص سیر کند بکوشیم. مثلا باید ساختمان خوی لوتر وکالون را مورد تحلیل قرار دهیم تا کشف کنیم چه سیری در شخصیت آنان سبب شد که به‌بعضی نتایج برسند و آئینهای خاصی را مدون کنند. مسئلهٔ دیگر بررسی‌انگیزه‌های روانی گروهی دراجتماع است که به این تعالیم رومی‌آورند. نفوذ وتأثیریك آئین یا فکر در مردم وابسته‌به میزانی‌است‌که آن نظرنزد نیازهای روانی نهفته درساختمان‌خوی آنان مقبول می‌افتد. شرط اینکه اندیشه‌ای از لحاظ تاریخی به‌صورت نیروئی مؤثر درآید آن است که احتیاجات روانی نیرومند برخی‌گروههای اجتماعی را جواب گوید.

البته‌میان این‌دومسئله، یعنی«روانشناسی»[1] پیشوا وپیروان‌وی، رابطه‌ای نزدیك موجود است. اگرهمان عقیده نزد هر دومقبول می شود، سبب آن است که ساختمان خوی آنان ازجهاتی مهم شبیه یك دیگر است. گذشته ازعواملی چون استعداد خاص رهبر برای فکرو عمل، معمولا ساختمان خوی وی نمایندهٔ ساختمان شخصیت‌کسانی‌است که به‌آئینهای اوروی می‌آورند، منتهابه‌صورتی افراطی وبسیارروشن. رهبر می‌تواند همان افکار را که پیروانش برای قبول آنها آمادگی روانی دارند به‌روشنی وصراحت به‌قالب بیان کشد. اینکه همان خصال که درپیروان وجود دارد درساختمان خوی رهبر به‌وضوح بیشتر آشکار است ممکن است معلول یکی ازدوعامل ذیل یامجموعی از هردو باشد: نخست آنکه موقعیت‌اجتماعی‌پیشواصورت‌نوعی شرایطی است‌که شخصیت گروه را شکل می‌بخشند، دوم آنکه همان خصال که باید درگروه از موقعیت‌اجتماعی‌آن نتیجه‌شوند، درپیشوااتفاقاً به‌علت تربیت وتجربه‌های شخصی پرورش بیشتر یافته‌اند.

---

۱. غرض از «روانشناسی» در اینجا مجموع هیجانات، خصال و رفتار خاص هرکس یا هرگروه است نه علم روانشناسی. ـ م.

درتحلیلی که ازاهمیت ومعنای روانـی اعتقادات پروتستان‌و مذهب کالون به‌دست می‌دهیم، بحث ازشخصیت لوتر وکالون نیست،بلکه می‌خواهیم وضع‌روانی طبقاتی‌را که به‌اندیشه‌های‌ایشان روی‌آورند‌معلوم کنیم. پیش ازآنکه از نظریات لوتردرعلم‌کلام سخن گوئیم، به‌اختصار متذکر می‌شویم که، همان طور که پس ازاین مشاهده خواهد شد، وی شخصاً نمایندهٔ خوئی بودکه می‌توان‌به‌آن«قدرت گرا»[1] نام داد. تربیت وی در دست پدری فوق‌العاده سختگیرانجام یافت وودرکودکی ازمحبت و ایمنی بهره‌ای نبرد ، این سبب شدکه‌در او دو احساس متضاد نسبت به‌قدرت به وجود آید و شخصیتش دستخوش‌کشمکش دائم شود: ازیك طرف از قدرت متنفر بود وبه‌ضدآن‌طغیان‌می‌کرد، وازطرف دیگر آنرا می‌ستود ومستعد تسلیم به‌آن بود. سراسرعمر نیزدرعین حال که‌با یك قدرت سرمخالفت داشت، قـدرت‌دیگررا می‌ستود: این دوقدرت یکی پدرش وبزرگان‌دیری‌که درجوانی درآن‌زیسته بود، ودیگرپاپ وبعدها برخی شاهزادگان بودند.

احساس شدیدی ازتنهائی وناتوانی وبدی وجودش را می‌آکند، اما درعین حال مشتاق بود که فائق شود ونفوذیابد.عذابی‌که از شك‌و عدم یقین می‌کشید فقط در توان خوئی وسواسی و بیرون ازضبط اراده است.[2] مدام درجستجوی چیزی بود که ازاین شکنجه رهائی‌اش‌بخشد ودر درونش ایمنی‌برقرار کند. ازدیگران، به‌خصوص از«اوباش»، از خودش واززندگی‌متنفربود. حاصل‌این‌همه کینه‌آن تلاش سخت وسوزان بود که دوستش بدارند. غرقه در وحشت وشك وتنهائی بود و سرانجام نیزبرهمین اساس قدبرافراخت و مدافع گروههائی دراجتماع شدکه از لحاظ موقعیت روانی‌نظیرخود اوبودند.

بجاست دربارهٔ روشی‌که درتحلیل‌ذیل دنبال شده یك‌نکتهٔ دیگر نیز بگوئیم. وقتی‌افکار و ایده‌ئولوژی کسی‌را از نظر روانشناسی مورد تحلیل قرارمی‌دهیم، هدف‌آن است که‌ریشه‌های روانی‌این افکاریامفاهیم را دریابیم. شرط اول برای چنین تحلیل، فهم‌کامل زمینهٔ منطقی یك

Authoritarian character .۱

Compulsive character .۲

فکر است و آنچه نویسنده می‌خواهد هشیارانه بگوید. معهذا می‌دانیم که ممکن است کسی‌در ذهن خویش‌صادق واز شائبهٔ ریاخالی باشد، اما غالباً به‌طورناهشیارتحت تأثیرانگیزه‌های جز آن که خود می‌پندارد در جهتی‌سوق داده شود، یا ممکن‌است مفهومی‌کلی به‌کاربرد کـه از لحاظ منطقی‌مفیدیك‌معناست،وبه‌طورناهشیار نزدخود وی مفید معنائی‌دیگر، غیرازآن معنای به‌اصطلاح «رسمی» کلمه. به علاوه می‌دانیم که ممکن است شخصی‌بر آن باشد که بعضی‌تناقضات رادراحساسات‌خویش ازطریق بناهای لفظی ایده‌ئولوژیك هماهنگ سازد، یا تصوری را سرکوب کند وبا دلیل تراشیهائی کـه مبین عکس‌آنند بخواهد بر آن سرپوش نهد. فهمیدن کارعناصر ناهشیاربه ما آموخته که در الفاظ به‌دیدهٔ شك بنگریم وازقبول معنای‌صوری‌وآشکار آنها احتراز داشته باشیم.

تحلیل افکاردو کاراساسی‌برعهده دارد: نخست آنکه اهمیت یك فکررا دریك دستگاه ایده‌ئولوژیك معین کند، دوم‌آنکه معلوم نماید آیا سروکارما بانوعی‌عذرتراشی‌است که بامعنای **حقیقی** افـکار مغایرت دارد. مثالی‌که ازنکتهٔ اول می‌توان به دست داد ایده‌ئولوژی هیتلراست که درآن ظالمانه بودن معاهدهٔ ورسای[1] نقشی‌بس بزرگ داراست واگر بگوئیم که این معاهده واقعاً باعث‌خشم ورنجش‌اومی‌شد به‌خطارفته‌ایم. ازطرف دیگر، اگر ایده‌ئولوژی سیاسی‌هیتلررا کلاً مورد تحلیل قرار دهیم خواهیم دید که بنیادآن آرزوی شدید قدرت وکشورگشائی است، وبا اینکه اوهشیارانه برای مظلومیت آلمان اهمیت بسیارقائل‌است، در تفکرکلی‌وی اهمیت این اندیشه ناچیزاست. درمورد فرق‌بین دومعنای یك اندیشه ـ که اولی‌به‌نیت هشیاربرای‌آن درنظرگرفته می‌شود ودومی ازلحاظ روانی‌معنای حقیقی آن‌است ـ ازتحلیل‌تعالیم لوترمی‌توان شاهد آورد که دراین فصل سروکارما باآن است.

سخن دراین است که می‌گوئیم رابطهٔ لوترباخدا عبارت‌ازتسلیم است: تسلیمی‌که ازناتوانی‌آدمی‌سرچشمه می‌گیرد. خود اواین تسلیم‌را اختیاری وناشی‌ازعشق می‌داند نه‌ازترس. پس می‌توان دلیل‌آورد که از لحاظ منطق تسلیمی‌درکارنیست. اما از نظر روانشناسی، همهٔ ساختمان

Versailles treaty .۱

فکری لوتر دلیل آن است که این نوع عشق یا ایمان در حقیقت همان تسلیم است، و با اینکه تفکر **هشیار** خودش برحسب کیفیت اختیاری وعاشقانهٔ این تسلیم دربرابرخدا انجام می‌گیرد، اما احساسی ازناتوانی وبدی که وجودش را می‌آکند ماهیت رابطه‌اش را باخدا به‌تسلیم مبدل می‌کند. (درست به‌همان‌نحو که وابستگی‌ناشی‌ازمازوخیسم[1] کسی‌بدیگری غالباً هشیارانه «عشق» انگاشته می‌شود) . بنابراین از نقطه‌نظر تحلیل روانی، این‌اعتراض قابل‌اعتنا نیست که میان آنچه خود لوترمی‌گوید با آنچه ما معتقدیم مقصود ناهشیار اوست‌تفاوت وجود دارد. اعتقاد ما این است که فهم‌بعضی‌تناقضات دردستگاه[2] لوتر تنها ازراه تحلیل معنی یامقصود روانی‌مفاهیم وی‌عملی‌است.

درتحلیل ذیل ازاصول عقاید مذهب پروتستان، تعبیری که از تعالیم مذهبی به‌دست می‌دهیم برحسب معنائی‌است که ازآنها در زمینهٔ کلی‌دستگاه مستفاد می‌شود. اگر متقاعد شده باشیم که وزن و معنای بعضی‌جملات‌چنان است که به‌راستی‌تناقصی دربرندارند، به‌صرف اینکه فقط با برخی‌عقاید لوترو کالون تباینی‌دارند به‌نقل آنهانخواهیم‌پرداخت. مبنای روشی که دراین تعبیربه‌کار می‌بریم دست‌چین کردن جملاتی‌که با مقصود ماسازگارند نیست، بلکه‌به‌بررسی‌سراسر دستگاه لوتر وکالون خواهیم پرداخت ویکایك عناصر آنرا با توجه به ساختمان روانشناسی دستگاه مورد تفسیر قرارمی‌دهیم.

برای دانستن آنکه چه‌چیز تازه در آئینهای مربوط به‌دوران‌دفرم وجود داشت، باید اول اساس علم کلام را درقرون وسطی‌مورد سنجش قرارداد.[3] ازلحاظ روش، دراین‌کارباهمان مشکل روبرو می‌شویم‌که در

---

۱. Masochism لذت بردن، به‌خصوص لذت جنسی،ازآزاردیدن و حتی‌بیرحمی. این‌اصطلاح ازنام داستانسرای اتریشی لئوپولد فن زاخر مازوخ (Leopold von Sacher Masoch) (۹۵ - ۱۸۳۵) که توصیف این‌حال ازاوست گرفته شده است.ـ م.

۲. System

۳. کتبی که در این زمینه به راهنمائی آنها پیش می‌رویم، به شرح ذیل‌اند:

مورد مفاهیمی‌چون اجتماع «قرون وسطی» و«اجتماع سرمایه‌داری» از آن گفتگو شد. همانگونه که درزمینهٔ اقتصادی تغییر ناگهـانی ازیك ساختمان به‌ساختمان‌دیگرصورت‌پذیر نیست، درزمینهٔ علم کلام هم‌چنین تغییرات ناگهانی‌وجودندارد. پاره‌ای تعالیم‌لوترو کالون‌چنان‌شبیه تعالیم کلیسا درقرون وسطاست که گاه مشکل است اختلافی اساسی‌میان آنها دید. کلیسای‌کاتولیك نیز، به‌سان مذهب پروتستان و کالوینیسم، همیشه منکرآن بود که‌آدمی می‌تواند تنها به‌اتکای فضایل وشایستکی خویش رستگارشود وازرحمت الهی، که برای‌نیل‌به فلاح وسیله‌ای حتمی‌است، بی‌نیاز گردد. معهذا، علیرغم همهٔ عناصر مشترك بین علوم کلام قدیم وجدید، روح‌کلیسای‌کاتولیك باروح‌دوران‌رفرم اساساً اختلاف داشت ــ خاصه در مـورد مسئلهٔ حیثیت و آزادی‌انسانی و تأثیر افعـال آدمـی برسرنوشت وی.

اما اصولی‌نیزدرمیان بودکه درروزگاردراز پیش از رفرم به‌علم کلام‌کاتولیك اختصاص داشت، ازجمله این‌آئین که با این‌که طبیعت‌بشر دراثرگناه‌آدم ابوالبشرفاسد شده، اوهنوز ذاتاً طالب نیکی‌است، یااینکه آدمی درتمنای نیکی آزاد است، یا اینکه‌کوشش انسان برای رستکار شدن سودبخش است، یااینکه شعائرکلیسا[1] که پـایهٔ آنها بر منزلت مرگ مسیح قرار دارد، می‌توانند گناهکار را به فلاح برسانند.

البته‌برخی‌ازعالمین کلام‌ازقبیل آوگوستین[2] وطماس‌آکویناس[3]

R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte, Deutsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig,* Vol. III, 1930; Vol. IV, 1, 1933; Vol. IV, 2 1920.

B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik,* Herder Freiburg, 1911.

۱. Sacraments of the Church نشانه‌های ظاهری رحمت، شامل: تعمید، عشاء ربانی، توبه وبخشش، عروسی‌وجزاینها .ـم.

۲. Saint Augustine (۳۵۴ - ۴۳۰)، ازآباء کلیسا.ـم.

۳. Saint Thomas Aquinas (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴)، بنیانگزار تعالیم رسمی‌کلیسای‌کاتولیك که اکنون نیزبه‌قوت خودباقی‌است.ـم.

درعین حال که پای‌بنداین‌اعتقادات بودند، تعالیمی‌نیز آوردند که روح آنها باآنچه گذشت اختلافی عمیق داشت. معهذا بـا اینکه **آکویناس** به تقدیر ازلی‌معتقد بود، هرگزازتکیه براختیار یا آزادی ارادهٔ آدمی به‌عنوان یکی از آئینهای اساسی‌خود دست برنداشت، وبه خاطر ازمیان بردن فاصلهٔ میان تقدیرواختیار ناگزیرازمعضلترین بناهای لفظی مدد جست. این‌بناها تناقصات راآنگونه که شایسته است حل‌نمی‌کنند، اما آکویناس هم ازاعتقاد به‌اختیاروبه‌اینکه سعی انسان راهی به رستگاری می‌گشاید دست‌بردارنیست، ولوآنکه ارادهٔ آدمی دراین راه به رحمت خداوند نیازمند باشد.[1]

در مورد اختیاریا آزادی ارادهٔ آدمی ، **آکویناس** گوید اگر فرض‌کنیم انسان درتصمیم‌مختارنیست، یاحتی‌مخیراست ازقبول رحمتی که خدا به وی عرضه می‌دارد سرباز زند، ماهیت وی و خدا را نقض کرده‌ایم.[2]

دیگر عالمین کلام، نقش کوشش آدمی‌را برای رستگار شدن بیش ازآکویناس مورد تأکید قرارمی‌دادند. بوناونتورا[3] معتقد است‌که

---

۱ . درمورد این نکته، قول آکویناس چنین است: «ازاین روست‌که‌آنها که از ازل تقدیر یافته‌اند باید در کارهای نیك ودعا اهتمام کنند بدان سبب که از این راه تقدیر ازلی یقیناً متحقق می‌شود . . . بنابراین بندگان خدا می‌توانند تقدیرازلی را پیش برند ولی نمی‌توانند جلوی آنرا بگیرند.» مأخذ:

The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas, Burns Oates Washbourne, London, 1929. Part I, Q. 23, Art 8.

چاپ دوم با تجدید نظر، به ترجمهٔ تحت اللفظی کشیشان دومی‌نی‌کن انگلیسی.

۲. رجوع کنید به:

Summa contra Gentiles, Vol. III, Chapters 73, 85, 159.

۳. Saint Bonaventura (۱۲۲۱ - ۱۲۷۴)، از دانشمندان اسکولاستیك. - م.

نیت‌خداوند عرضهٔ رحمت به‌آدمی‌است، اما تنها کسانی از این رحمت بهره خواهند بردکه باشایستگی‌خود آمادهٔ دریافت آن شده باشند.

این تأکید درسده‌های سیزدهم وچهاردهم وپانزدهم دردستگاه های فلسفی‌دانز اسکوتوس[1]، آکم[2]، و بیل[3] به‌فزونی‌گرائید، واهمیت آن برای فهم روح تازهٔ رفرم ازآنجاست که درحملات لوتر،اهل‌مدرسه در اواخر قرون وسطی هدف خاص وی‌قرار می گرفتند و سرانجام نیز به وسیلهٔ او به«عالمین دینی‌خوك»[4] ملقب شدند.

دانز اسکوتوس برنقش اراده تکیه کرد. به اعتقاد وی اراده آزاد است. کسی‌که ارادهٔ خویش را ازقوه به‌فعل می‌رساند، نقش‌فردی را متحقق می کند، واین تحقق نفس بالاترین رضایتی است که آدمی می‌تواند به‌دست آورد. چون بفرمان خدا اراده یکی‌از افعال نفس‌فردی است، بنابراین حتی‌خدا نیزبرتصمیم انسان اثرمستقیم‌ندارد.

بیل وآکم شایستگی خودآدمی‌را مورد تأکید قرار می‌دهند و آنرا شرط رستگاری می‌دانند، وبا اینکه هنوز از تأیید خداوند سخن می‌گویند، معنی واهمیت اساسی این مطلب‌را ـ بدان سان که پیشینیان فرض قرارداده بودند ـ رها می‌کنند.[5] مطابق فرض بیل انسان مختار است وهمیشه می‌تواند به‌خدا روی‌آورد ورحمت‌الهی‌مؤیدش خواهدشد. آکم‌آموخت که گناه طبیعت‌آدمی‌را به‌راستی دچار فساد نکرده است. درنظروی گناه بیش ازیك فعل‌نیست وجوهرانسانی را تغییر نمی‌دهد. اعلامیهٔ شورای ترنت[6] دراین نکته مصرح است که میان ارادهٔ آزاد و رحمت خداوند تعاون برقراراست، ولی‌اراده می‌تواند از این همکاری خودداری کند.[7] تصویری که‌آکم ودیگراهل مدرسه در اواخر قرون

---

۱. Duns Scotus

۲. Ockham ۳. Biel ۴. Sau Theologen

۵. همان کتاب از زبرگ، صفحهٔ ۷۶۶.

۶. The Tridentinum. منظور اعلامیه‌ای است که در پایان شورای کلیسای کاتولیك در شهر ترنت (Trent) در سال ۱۵۶۴ صادر شد. ـ م.

۷. رجوع کنید به‌همان کتاب از بارتمان، صفحهٔ ۴۶۸.

وسطی از آدمی‌به دست می‌دهند، او را نه به صورت گناهکاری پریشان روزگار، بلکه به‌عنوان موجودی آزاد نشان می‌دهد که همان‌طبیعتش وی‌را بر آنچه نیکوست توانا می‌کند واراده‌اش ازتأثیر نیروهای طبیعی وخارجی آزاد است.

خریدن «نامهٔ اغماض»[1] که اهمیت نقش آن پیوسته درقرون وسطی بیشتر می‌شد وهدف یکی ازحملات عمدهٔ لوتر قرارگرفت، با این تکیه بر ارادهٔ آدمی وسودبخش بودن کوشش وی ارتباط داشت. با خریدن نامهٔ اغماض ازفرستادهٔ پاپ، انسان ازکیفر دنیوی، که جانشین عقاب ابدی پنداشته می‌شد، می‌رست، وبه‌قول زیبرگ[2] می‌توانست یقین داشته‌باشد که هیچیك ازگناهانش براو گرفته نخواهد شد.

درابتدای امرممکن‌است خریدن بخشودگی از پاپ ورستن از کیفر در اعراف ـ که معنای ضمنی آن وابسته بودن به قدرت و شعائر کلیساست ـ نقیض‌سودبخش‌بودن‌مساعی‌آدمی درراه رستگاری به‌نظر رسد. اما با اینکه این‌تصور تا اندازه‌ای صحیح است، نمی توان منکر این حقیقت‌شدکه خریدن نامهٔ اغماض روحی‌ازامید وایمنی به‌بار می‌آورد. به‌عبارت دیگر، اگر آدمی بتواند به‌همین‌سادگی ازمجازات برهد، بار گناه سبکتر می‌شود واز اضطرابی که اورا فرا گرفته، نجات می‌یابد. به‌علاوه نباید فراموش‌کرد که مطابق نظریهٔ‌صریح وضمنی کلیسا، تأثیر وسود خریدن نامهٔ اغماض وابسته بدان‌بود که خریدار قبلا اعتراف و استغفار کند.[3]

---

۱. Letter of Indulgence . مراد نوشته‌ای است که سابقاً طبق آن مقامات مجاز کلیسای کاتولیك‌گناهان کسی‌را که چنین‌نامه‌ای به‌نامش تحریر می‌یافت می‌بخشیدند و ازکیفر وی در این جهان یا در اعراف به‌اغماض درمی‌گذشتند. این‌نامه درمقابل دریافت‌پول یا جنس صادر می‌شد و همین امر خشم لوتر و دیگر پیشوایان پروتستان را برانگیخت وموجب‌شد که کلیسای کاتولیك این‌رسم را براندازد. ـ م.

۲. همان‌کتاب صفحهٔ ۶۲۴.

۳. چه ازلحاظ نظری وچه درعمل، نامهٔ اغماض ازشواهد بزرگ‌نفوذ متزاید سرمایه است. تصورامکان خریدن‌آزادی ازمجازات ، مبین←

آثار عارفان، خطابه‌ها وقواعد پرطول و تفصیل ناظــر بر کار کشیشان اعتراف‌گیرنده نیز همه شامل افکاری است که با روح رفــرم سخت در اختلافند. این آثار ازحیثیت انسانی شهادت می‌دهند و دعوی آن دارند که حقانیت بیان آدمی‌را ازوجود خویشتن به‌اثبات رسانند. همراه با این‌وضع روانی، به‌اندیشهٔ تقلید ازمسیح، که ازقرن دوازدهم شیوع یافته بود، برخورد می‌کنیم و متوجه اعتقادی می‌شویم که انسان می‌تواند آرزو کند مانند خــدا شود. مقــررات ناظر بــر کار اعتــراف گیرندگان نشان می‌دهد که وضع واقعی فرد در زندگی به‌فهم گنجیده و اختلافات ذهنی میان افراد مورد شناسائی قرارگرفته‌است. دراین‌قواعد، گناه تازیانه‌ای نیست که برپیکر آدمی بکوبند وخوار وحقیرش کنند، بلکه ضعف انسانی‌است‌که باید درفهم آن کوشید و به‌حال آن ملاحظه داشت.[1]

خلاصه آنکه کلیسا درقرون وسطی برحیثیت و آزادی ارادهٔ آدمی تکیه می‌کرد ودراین مطلب‌که ازمساعی وی سود حاصل می‌شود و بین انسان و خدا همانندی موجود است و بشر حــق دارد به‌محبت پروردگار اطمینان‌داشته‌باشد تأکید روا می‌داشت. همانندی باخدا سبب

← احساس‌تازه‌ای است‌که نسبت به‌نقش برجستهٔ پول‌به‌وجودآمده‌بود. اساس نظری‌نامهٔ اغماض هم، که در سال ۱۳۴۳ میلادی به‌وسیلهٔ پــاپ کلمنس ششم(Clemens VI) تنظیم‌شد، روح تفکرسرمایه داری‌نوین را نمایان می‌کند. همین پاپ است که‌گفت قدر بی‌پایانی کــه مسیح و مقدسان‌یافتند درامانت پاپ قرار دارد واومی‌تواند بخشی ازاین‌گنجینه را میان مؤمنان تقسیم کند. (رجوع کنید به همــان کتاب از زبرگ صفحهٔ ۶۲۱). آنچه دراینجا بدان برمی‌خوریم تصوری است ازپاپ به عنوان انحصارگری که‌یك سرمایهٔ عظیم اخلاقی دراختیار دارد وازآن برای‌سود مادی خود ـ که دراین‌حال به‌صورت سود اخلاقی «مشتریان» جلوه‌گر می‌شود ـ استفاده می‌کند.

۱. دراین مورد باید از چارلز ترینك‌هاوس سپاسگزار بــاشم که مرا متوجه اهمیت آثار مربوط به‌عرفان وخطابه وموعظه‌کرد ودر هرمورد آرائی ابراز نمودکه دراین بند به‌کار بسته شده است.

به‌وجود آمدن این احساس می‌شد که همهٔ آدمیان برابر و برادرند. در اواخر قرون وسطی حالتی ازسرگردانی ونا ایمنی پدیدار شدکه باآغاز نظام سرمایه‌داری ارتباط داشت، اما درعین حال تمایلی نیزظهورکرد که نقش اراده وکوشش آدمی بیشتر مورد تأکید قرار بگیرد. می‌توان پایه‌را براین فرض قرارداد که فلسفهٔ رنسانس وتعالیم کلیسای کاتولیك در اواخر قرون وسطی هردو از روح شایع میان گروههائی دراجتماع که به‌علت موقعیت اقتصادی خود احساس قدرت و استقلال می‌کردند متأثربودند. ازطرف دیگر، احساسات طبقهٔ متوسط که با قدرت کلیسا درمبارزه بود و از طبقهٔ نوکیسه خشم و رنجش به‌دل داشت و پیدایش سرمایه‌داری را خطری می‌دانست ومقهور احساسی ازناتوانی وناچیزی گشته بود، در عقاید لوتر درعلم کلام بیان می‌یافت.

از نظر اختلاف آن با سنن کلیسای کاتولیك، دستگاه لوتر دارای دوجنبه‌است‌که معمولا تنها یکی‌ازآنها درتصاویری‌که از تعالیم وی درکشورهای پروتستان عرضه می‌گردد مورد تأکید قرار می‌گیرد. این جنبه دلالت براین دارد که لوتر به‌آدمی درمسائل دینی استقلال بخشید، قدرت و اعتبار را ازکلیساگرفت وبه‌فرد داد، ومفهومی که از ایمان ورستگاری عرضه‌کرد مفهومی‌است از تجربهٔ ذهنی‌فردی که در آن مسئولیت سراسر به‌خود شخص واگذار می‌شود نه به‌مراجع قدرت واعتبارکه بتوانند آنچه‌را که‌فرد نمی‌تواند بدست آورد به‌وی تفویض کنند. این‌جنبهٔ تعالیم لوتر و کالون یکی ازسرچشمه‌های‌آزادی سیاسی و روحانی دراجتماع نوین وبدین‌سبب سزاوار تحسین‌است. ذکر این نکته نیز بجاست‌که درکشورهای آنگلوساکسن پرورش آزادیهای مورد بحث همیشه به‌طرز تجزیه‌ناپذیر با پوریتانیسم[1] مرتبط بوده‌است.

---

۱. Puritanism مأخوذ ازکلمهٔ Pure به‌معنای مجرد یا خالص. شاخه‌ای از مذهب پروتستان که تحت‌تأثیر تعالیم کالون در اواسط قرن شانزدهم درانگلستان به‌ظهور رسید. پیروان این مشرب یا پورتین‌ها با کلیسای کاتولیك سرمخالفت داشتند ودرامور دینی‌تجاوز ازنص تورات وانجیل‌را جایز نمی‌شمردند و راه فلاح را تفکر وکار وتعلق به‌امور اخروی می‌دانستند. فشارهای مذهبی وسیاسی سبب‌شد که‌بخش بزرگی ←

جنبهٔ دیگر آزادی نوین، تنهائی وناتوانی فرداست واین‌جنبه هم مانند جنبهٔ استقلال درمذهب پروتستان ریشه‌دارد. چون این‌کتاب بیشتر وقف بحث‌درآزادی به‌عنوان‌بار وخطراست، بنابراین درتحلیل ذیل که عمداً به‌صورت یك‌جانبه عرضه گشته، آنچه مورد تأکید قرار می‌گیرد جهتی ازتعالیم لوتر وکالون‌است‌که مبانی‌جنبهٔ منفی‌آزادی بر آن استواراست؛ به‌عبارت دیگر اصرار درشرارت وناتوانی آدمی.

فرض لوتر آن است‌که‌درطبیعت آدمی شرارتی فطری نهفته که ارادهٔ اورا به‌سوی شر رهبری می‌کند و به‌هیچ‌کس اجازه نمی‌دهد که بر اساس طبیعت خویش دست به نیکی زند. طبیعت انسان شریر و تباهکار است.
(«Naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura»)
تباهی وفساد طبیعت‌آدمی وفقدان آزادی وی برای انتخاب صواب از مفاهیم اصلی اندیشهٔ لوتراست. همین روح درتفسیری‌که لوتر بررسالهٔ پولس رسول به‌رومیان نگاشته نیز متجلی است: « عصارهٔ این رساله ویران‌کردن واز ریشه برانداختن وبرفنا دادن فرزانگی وعدل‌تن‌است باشد که درچشم خودمان و دیگران برجسته وصادق آید... مهم این است که ریشهٔ عدل‌وفرزانگی ما که در برابرمان گسترده ازدل ونفس خود بین‌ما برکنده شود. »[1]

ازشرایط اصلی رحمت خدا آن‌است که بر فساد آدمی اعتقاد آوریم وبدانیم‌که با تکیه برفضایل به‌کار نیك‌توانا نخواهیم شد. رحمت خداوند فقط به‌این‌شرط برانسان نازل می‌شود که‌او به‌حقارت تن دردهد ودرفنای ارادهٔ فردی‌وغرور اهتمام نماید « چون خدا می‌خواهد مارا

•ازآنان درقرن هفدهم به‌امریکا بگریزند ودربعضی ایالات ساحل‌شرقی آنکشور سکنی‌گزینند ودرآنجا صاحب نفوذ بسیار گردند. ـ م.

۱. Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, Chapter I, i.
(ترجمه ازخود نویسنده‌است، چه ترجمهٔ دیگری در انگلیسی وجود ندارد.)

با فرزانگی وعدلی رستگارکند که‌ازخودمان‌نیست بلکه ازبرون‌است ـ عدلی که اصل ومبدأ آن در درون ما نیست و ازجای دیگر سوی ما روان می‌شود... به‌عبارت دیگر، عدلی بایدآموخت که صرفاً ازبیرون می‌آید و به‌کلی با ما بیگانه‌است». [1]

هفت‌سال بعد لوتر ازاین حدهم فراتر رفت ودرجزوه‌ای به‌نام «در اسارت اراده»[2] که به‌منظور تاختن بردفاع اراسموس[3] از آزادی نگارش یافته بود به‌مطلب بیانی اساسی‌تر بخشید: «... بدین ترتیب ارادهٔ آدمی به‌سان چارپائی است‌که بین دومقام قرار گرفته. اگر خدا بر آن سوارشود، اراده می‌کند و به‌آنجا می‌رود که خدا اراده می‌کند، همانگونه‌که درمزمور آمده: «من‌حیوانی وحشی بودم ومعرفت‌نداشتم ومثل بهائم نزد تو گردیدم، ولی من دائماً باتو هستم». (کتاب عهد عتیق ـ کتاب مزامیر ـ مزامیر ۷۳، ۲۲ و ۲۳). اگر شیطان بر آن نشیند، همان اراده می‌کند وبه‌همان‌جا می‌رود که‌شیطان اراده می‌کند. همچنین در قدرت ارادهٔ وی نیست که انتخاب کند به‌سوی کدام سوار دوان شود ودرپی‌کدام باشد. سواران نزاع می‌کنندکه کدام‌یك بر آن دست یابند ونگاهش‌دارند».[4] لوترمی‌گوید: «اگرنخواهیم این‌موضوع (یعنی آزادی اراده) را بکلی ناگفته بگذاریم (که خاموشی درآن‌هم غایت سلامت است و هم غایت دیانت)، ممکن است با وجدان آسوده بیاموزیم که به‌کار بستن آن فقط تاحدی جایزاست‌که آدمی‌را دربرابر موجوداتی‌که ازاو پائین‌ترند، نه‌آنانکه بالاترازاو قراردارند، «آزادی اراده» بخشد... نسبت به‌خدا انسان «آزادی اراده» ندارد، چه‌گرفتار

---

۱. همان‌کتاب ـ فصل اول، بهرهٔ اول.

۲. De servo arbitrio

۳. Erasmus (۱۴۶۶ ـ ۱۵۳۶) حکیم و ادیب هلندی. ـ م.

۴. Martin Luther, *The Bondage of the Will.* Translated by Henry Cole, B. Erdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1931. p. 74.

وبنده وخادم ارادهٔ خدا یا ارادهٔ شیطان است».[1] این تعالیم که آدمی ازبیخ وبن شریر است ودر دست خداوند آلتی ناتوان، که تنها وظیفهٔ وی تسلیم ورضا در برابر خداست، که نجات او فقط در اثـر یك فعل عادلانهٔ خدا صورت می‌پذیرد که‌دریافتن‌آن خارج از دایرهٔ فهم بشری است، ازجانب مردی چون لوتر که‌آنهمه زیرمهمیز‌نومیدی واضطراب وشك به‌این‌سوی وآن‌سوی رانده شده ودرعین‌حال چنان درطلب ایقان مشتاقی‌کشیده، پاسخی قطعی‌نیست. اما سرانجام لوتر برای شك خود پاسخی‌یافت. درسال ۱۵۱۸ به‌کشفی ناگهانی رسید. آدمی نمی‌تواند به اتکاء فضائل نجات یابد ورستگار شود وحتی‌نباید دراین‌تفکر فرو رود که اعمالش‌خداوند را پسندآمده یانه، اگرایمان داشت می‌تواند به‌یقین بداند که به‌رستگاری می‌رسد. خداست‌که به بشر ایمان تفویض می‌کند ووقتی کسی‌در درون خویش به‌تجربهٔ خارج از شك وریب ایمان‌رسید، نجاتش قطعی است. در رابطه‌ای‌که میان فرد وخدا وجود دارد، فـرد ماهیتاً دریافت‌کننده است. وقتی‌آدمی از طریق تجربهٔ ایمان به‌دریافت رحمت خدا نائل‌گشت، طبیعتش تغییر می‌کند، چه هنگامی که ایمـان می‌آورد وحدتی بین‌او ومسیح وجود می‌آید وعدل مسیح جانشین‌عدل خود او می‌گردد که درهنگام هبوط آدم ابوالبشر از دست رفته‌بود. با اینهمه انسان هرگزنمی‌تواند دردوران حیات به‌فضیلت کامل رسد چون شرارت طبیعی وی هرگز کاملا ازمیان نمی‌رود.[2]

به‌اعتقاد لوتر ایمان عبارت‌است ازیك‌تجربهٔ ذهنی ازرستگاری که به‌فرد دست می‌دهد وتردید درآن راه ندارد. در ابتدا ممکن است این اعتقاد با احساس شك عمیقی که می‌بینیم تا سال ۱۵۱۸ خـاص شخصیت و تعالیم لوتر است، شدیداً متناقض به‌نظـر آید. ولی از نظر

---

۱. همان‌کتاب صفحهٔ ۷۹. همانطور که خواهیم‌دید این دوگانگی یعنی تسلیم به‌قویدستان و استیلا بر زیردستان از خصوصیات وضـع روانی کسی‌است که خوی قدرت‌گرا دارد.

۲. رجوع کنید به:

«Sermo de duplici institia» (Luthers Werke, Weimar ed., Vol. II.)

روانشناسی تغییری که از شك به یقین حاصل شده نه تنها تناقض در بر ندارد بلکه رابطهٔ علت و معلول را بیان می‌کند. باید آنچه را که دربارهٔ ماهیت شك لوتر گفته شد به یاد آوریم و بدانیم که این شك، یك شك عقلی نیست که از آزادی فکر مایه بگیرد و جرأت کند عقایدی را که عموم بدانها پای‌بندند به پای سؤال کشد. این شکی است نامعقول که از تنهائی و ناتوانی کسی که به دنیا با اضطراب و کینه توزی می‌نگرد سرچشمه می‌گیرد. این شك نامعقول با جواب معقول درمان نمی‌پذیرد، تنها در صورتی از میان بر می‌خیزد که فردی جزء لازم و مکمل دنیائی شده باشد که دارای معناست. درغیر این صورت، همانطورکه درمورد طبقهٔ متوسط و نمایندهٔ آن لوتر اتفاق افتاد، شك فقط آرام می‌گردد و به اصطلاح به زیر رانده می‌شود، و این منظور تنها از راه فرمولی عملی است که نوید یقین مطلق در بر داشته باشد. **وقتی طلب یقین در ضبط اراده نبود و به صورت وسواسی صورت گرفت**ـ چنانکه درمورد **لوتر** بدین معنی بر می‌خوریم ـ **مبین ایمان حقیقی نیست، حالتی است که ریشه‌های آن در احتیاج به غلبه بر شکی که تحملش از توان خارج شده استوار است.** امروز هم بسیاری مردم که از دیدگاه دیانت نیز به امور نمی‌نگرند به همان راه حل لوتر متوسل می‌شوند، بدین معنی که می‌خواهند از طریق نابود کردن نفس تنهای خود و با آلت قرارگرفتن درکف یك نیروی مقاومت ناپذیر برونی به یقین برسند. درمورد لوتر این نیرو خدا بود، و او از راه تسلیم بدون قید و شرط به جستجوی یقین پرداخت. اما با اینکه لوتر درخاموش کردن شك خود تا اندازه‌ای کامیاب شد، هرگز از قید آن بیرون نیامد و تا آخرین روز شك بر او می‌تاخت و او سعی داشت با اهتمام مجدد در تسلیم، بدان غالب شود. از نظر روانشناسی، ایمان دارای دو معنای کاملا مختلف است. ممکن است یك ارتباط درونی را با مردم بیان کند و نمودار نظری مثبت نسبت به زندگی باشد، یا به صورت عکس‌العملی مخالف تمایل اصلی[1] علیه یك احساس عمیق شك به ظهور

---

۱. Reaction formation ، اصطلاحی است که روانکاوان برای بیان مکانیسمی ناهشیار به کار می‌برند که گاه به صورت خصیصه‌ای در خوی پرورش می‌یابد. وقتی از کسی عملی تند و غیرمعقول صادر شد که ــ

برسد وازتجرد فرد ونظرمنفی وی نسبت‌به‌زندگی ریشه بگیرد. ایمان لوتر دارای همین‌کیفیت جبرانی[1] اخیر بود.

نکتهٔ شایان اهمیت، فهم معنای شك و جهدی است که برای خاموش‌کردن‌آن به‌کار می‌رود، چه این‌مسئله تنها به‌عقاید لوتر وکالون درعلم کلام اختصاص ندارد، بلکه یکی از مسائلی‌است که انسان این روزگار نیز باآن دست به‌گریبان است. شك، نقطهٔ شروع فلسفهٔ نوین است ونیاز به‌خاموش‌کردن‌آن ازمحرکین‌نیرومند حکمت وعلم‌جدید. اما با اینکه بسیاری شکهای عقلی باجوابهای عقلی حل‌شده، تاهنگامی که‌آدمی ازآزادی منفی به‌آزادی مثبت نرسیده، شك نامعقول ازمیان برنخواهد خاست ونمی‌تواند برخیزد. کوششهائی‌که دراین عصر برای آرام‌کردن شك به‌کارمی‌رود وراه حلهائی‌که‌پیدا شده ـ خواه به‌صورت تلاشهای وسواسی بـرای موفقیت، یا به صورت ایـن اعتقاد که دانش نامحدود از واقعیات انسان را به‌یقین‌رهبری می‌کند، یابه‌صورت تسلیم به‌پیشوائی‌که مسئولیت‌نیل به‌یقین‌را برعهده می‌گیرد ـ همه فقط قادرند **آگاهی** ازشك راازمیان بردارند. تاهنگامی‌که آدمی برتجرد خویش غالب نشده و بر حسب احتیاجات خود جائی در دنیا نیافته که حاوی معنی وهدفی باشد، خود شك ازمیان نخواهد رفت.

← درجهت عکس خواهشی سرکوب شده سیر می‌کند، گوئیم عکس‌العملی مخالف تمایل اصلی بروز می‌دهد. به وسیلهٔ این مـکانیسم، شخص در مقابل بعضی خواسته‌ها که از قبول‌آنها امتناع دارد از خویش دفاع می کند.(مأخذ تعریف: همان کتاب از « درور »). این اصطلاح را در فارسی به « واکنش سازی » نیز برگردانده‌اند .ـم.

۱. Compensatory ، از Compensation که در روانشناسی « جبران » ترجمه می‌شود، ومراد ازآن مکانیسمی روانی‌است عبارت از نهان‌کردن ضعف یانقصی به‌وسیلهٔ افراط درنمایاندن صفت پسندیدهٔ دیگر . منظور نویسنده آن‌است که آنچه لوتر به‌نام ایمان برای خود به‌وجودآورده بود به‌خاطر پنهان‌کردن شك وکینه‌توزی ونظر منفی‌وی نسبت به‌مردم وزندگی بود ـ به‌عبارت دیگر، خاصیت ایمان لوتر آن بود که این‌حالاتش‌را « جبران » کند. ـ م.

دراینجا باید دید ارتباط میان تعالیم لوتر و وضع روانی مردم به‌استثنای اعیان وتوانگران درانتهای قرون وسطی چه بود. دیدیم که نظام کهن فرو می‌ریخت، فرد از ایمنی و اطمینان محروم مانده بود و درمعرض تهدید نیروهای نوین‌اقتصادی و سرمایه‌داران و انحصارگران قرار می‌گرفت، رقابت جانشین اصل مشارکت می‌گشت، و طبقات فرو دست خودرا زیرفشار متزاید استثمار می‌یافتند. آنچه در تعالیم لوتر مورد پسند طبقات پائین واقع می‌شد با آنچه که مقبول طبقهٔ متوسط می‌افتاد اختلاف داشت. تنگدستان شهرنشین ودهقانان بیشتر ازآنان درپریشانی ونومیدی می‌زیستند، بیرحمانه‌استثمار وازحقوق وامتیازات کهن محروم می‌شدند، و حالی از آشوبگری یافته بودند که به‌صورت شورش درمیان‌کشاورزان ونهضت‌های انقلابی درشهرها ظهور می‌کرد. به‌سان بردگان ورنجبرانی‌که درصدرمسیحیت، انجیل‌را ترجمان‌احوال خویش یافته‌بودند، مردمی‌که ازآنان گفتگوست نیز این‌کتاب‌را مبین امید وانتظارات خویش می‌دیدند وبه‌رهبری آن در جستجوی آزادی وعدالت روان می‌شدند. تاجائی‌که لوتر به منابع قدرت واعتبار حمله می‌برد ونص انجیل را مرکز تعلیمات خود قرار می‌داد، توده‌های گردنکش و بیقرار به او هم مانند نهضت‌های انجیلی پیشین روی می‌آورد.

اما لوتر فقط تاحدی می‌توانست وفاداری این توده‌ها رابپذیرد واز آنها پشتیبانی کند. وقتی دهقانان پا را از حدود حمله به قدرت کلیسا وتقاضاهای جزئی‌برای بهبودبخشیدن‌به‌وضع خود فراترگذاردند، لوتر از اتحاد باآنان سرباز زد، دهقانان نیز به‌صورت طبقه‌ای انقلابی درآمدند وکلیهٔ قدرتها وبنیان نظام اجتماعی رادر معرض خطر انهدام قرار دادند. اما طبقهٔ متوسط درحفظ این نظام اجتماعی نفع‌حیاتی‌داشت چه‌علیرغم همهٔ مشکلاتی که وصف کردیم، حتی پائین‌ترین‌لایه‌های‌این طبقه امتیازاتی داشت که برای حفظ آنها درمقابل فقیران می‌کوشید. بنا براین اگر یک نهضت انقلابی در برانداختن امتیازات به اشراف و کلیسا وانحصارات اکتفا نمی‌کرد وطبقهٔ متوسط را نیز هدف قرار می داد، مورد خصومت شدید این‌طبقه واقع می‌شد.

اعضای طبقهٔ متوسط در وضعی بین دو گروه بسیار توانگر و

بسیار فقیر قرار داشتند واین نکته سبب می‌شدکه عکس‌العمل آنها پیچیده واز بسیاری جهات دچار تناقض گردد. آنان می‌خواستندنظم و قانون برجا بماند، ولی ازطرف دیگرخود را ازجانب سرمایه‌داری‌در معرض خطرحیاتی می‌دیدند. حتی موفقترین اعضای این‌طبقه به‌اندازهٔ سرمایه‌داران بزرگ ثروت وقدرت نداشتند، وبرای اینکه باقی‌بمانند وترقی‌کنند مجبور به مبارزهٔ شدید بودند. تجمل طبقهٔ پولدار موجب احساس غبطه و رنجش وحقارت در آنان می‌شد وبه طورکلی می‌توان گفت که برافتادن نظام فئودال وظهور سرمایه‌داری، بیش از آنکه‌گره ازکارطبقهٔ متوسط بگشاید، درمعرض خطر قرارش‌داد.

تصویری که لوتر ازانسان عرضه می‌کند انعکاسی است از این مشکل دوجانبه. آدمی ازعلائقی که اورا به‌مراجع قدرت روحانی‌مقید می‌ساخت آزاد شده است، اما همین‌آزادی تنها ومضطرب رهایش‌کرده وسبب شده که مقهور احساسی ازناچیزی وناتوانی خود گردد. احساس ناچیزی، فردآزاد ولی تنها را درهم می‌شکند. علم کلامی که لوتر واضع آن بود بیان این احساس شك وبیچارگی است. تصویری که‌وی از نظر دینی ازآدمی رسم می‌کند موقعیت فرد را که درنتیجهٔ‌تحولات اجتماعی واقتصادی آن زمان به‌وجود آمده توصیف می‌کند. می‌توان گفت که یك عضو طبقهٔ متوسط همانقدر در مقابل نیروهای اقتصادی جدید بی‌پناه بود که انسان مورد وصف‌لوتر دررابطه‌اش با خدا.

اما لوتر تنهابه‌بیان احساس ناچیزی طبقاتی که گوش‌برسخنان اوداشتند اکتفا نکرد، بلکه راه حلی نیزعرضه نمود. فرد به‌شرطی می‌تواند امیدوار باشد که نزدخدا مقبول می‌افتد،که نه‌تنها ناچیزی و بی‌اهمیتی خود را بپذیرد، بلکه بقایای ارادهٔ فردی خویش را نیزرها کند، واز قدرت فردی خود دست بکشد وآن را انکار ومحکوم‌کند. رابطهٔ لوتر با خدا عبارت از تسلیم محض بود . از نظر روانشناسی معنای این مفهوم ایمان‌چنین است: اگرتسلیم محض شدی، اگرناچیزی وبی‌اهمیتی خود را پذیرفتی، ممکن است قادرمطلق متمایل شود ترا مشمول محبتش بدارد و رستگارت کند. اگر با محو کردن کامل‌خود، نفس منفرد خویش ونواقص و شکهائی را که بدان متعلق است به دور انداختی از احساس هیچی‌خواهی رست وخواهی توانست از جلال‌خدا

سهمی ببری. بدین ترتیب لوتر آدمی را از قدرت‌کلیسا آزاد کرد و به‌قدرتی جابرانه‌تر سپرد ـ یعنی قدرت خدائی که شرط اساسی نجات انسان را تسلیم محض وفنای نفس منفرد وی قرار می‌داد. « **ایمان» درچشم لوتر عبارت بود ازاعتقاد به دوست داشته شدن به‌شرط تسلیم**، واین راه حلی است که با اصل تسلیم محض فرد به‌دولت و پیشوا جهات مشترك بسیار دارد.

ترس آمیخته به‌احترام وعلاقهٔ شدید لوتر به‌قدرت، دراعتقادات سیاسی وی نیز هویدا است. با اینکه او به‌ضد قدرت کلیسا به مبارزه برخاست واز طبقهٔ نوخاستهٔ پولدار که بخشی ازآن در مقامات رفیع سلسله مراتب روحانیون جای داشتند رنجش و خشمی سخت به دل داشت، وبا اینکه تا حد معینی از تمایلات انقلابی دهقانان پشتیبانی می‌کرد، معهذا تسلیم دربرابر قدرتهای دنیوی و شاهزادگان را لازم می‌دانست وفرض قرار می‌داد. « حتی اگر آنان که زمام قدرت را در دست دارند شریر باشند وبی‌ایمان، معذالك قدرت واختیارات متعلق به‌آن خوب است و از جانب خداست. بنا براین آنجا که قدرت است واین قدرت می‌شکفد قدرت همانجاست وهمانجا باقی خواهد ماند بدین سبب‌که ازجانب خدا مقدر شده‌است.»[1] یا آنکه می‌گوید:«خدا ترجیح می‌دهد وجود حکومت را هرقدر هم که بد باشد تحمل کند تا اینکه رخصت دهد اوباش هرقدر هم که حق داشته باشندبشورند وآشوب کنند... شهریارباید شهریار بماند هرقدر هم که مستبد وجابر باشد. اوفقط سرچند نفر را الزاماً از تن جدامی‌کند چه برای اینکه بتواند حکم براند باید رعایائی داشته باشد.»

جنبهٔ دیگر علاقهٔ لوتر به‌قدرت وهمچنین هیبتی که ازآن در دل اوست، درکینه وحس تحقیر وی برای توده‌های ناتوان پدیدار می شود. همان توده‌ها که وقتی در مجاهدات انقلابی ازحدود معینی‌تجاوز می‌کردند، از طرف اوبه « اوباش » ملقب می‌شدند. دریکی از حملات معروف خود لوتر چنین می‌نویسد: «بنا براین بگذار هرکه می‌خواهد، چه در نهان وچه آشکار، بکوبد، بکشد، وبه‌تیغ بزند و بخاطر آورکه

---

۱. Romerbrief, 13, I

هیچ چیز زهرآلودتر وموذی‌تر وشیطانی‌تر از یك طاغی نیست. این درست مانند آن است که کسی سگی‌هار را بکشد، اگر تواو را نزنی، اوترا وسرزمینی را باتو خواهدزد.»[1]

شخصیت لوتر حاکی از دواحساس متضاد نسبت به‌قدرت است. از یك طرف، ازقدرتهای این دنیا واز قدرت خدای جباری (که‌خود به‌وجود آورده، ـ م.) هیبتی عظیم به‌دل دارد، و از طرف دیگر در برابر قدرت کلیسا طغیان می‌کند. در مورد توده‌ها نیز دستخوش‌همین دواحساس متضاد است. تاآنجا که طغیان توده‌ها محدود به‌حدودی‌است که وی خود مقرر داشته، لوتر با آنهاست، ولی وقتی این توده‌هابه قدرتهایی حمله می‌برند کـه لوتر به‌آنها به‌نظر موافق می‌نگرد، کینه وحس تحقیر شدیدی در اوعیـان می‌شود. در فصلی کـه درآن مکانیسم روانی گریز مورد گفتگو قرار می‌گیرد خواهیم دید کـه مقارنـۀ عشق به‌قدرت با کینه در برابر ناتوانان از خصائـص خویی است که بـه‌آن «قدرت‌گرا» نام داده‌ایم.

باید دانست که وضع روانی لوتـر در مقابل قدرتهای دنیوی با تعلیمات مذهبی وی ارتباط نزدیك داشت. با القاء این احساس درفرد که فضائل وی به هیچ خریده نمی‌شوند و خـود اوآلتی ناتوان در کف خداست، لوتر اعتماد به‌نفس واحساس‌حیثیت را از آدمی گرفت‌وبدین ترتیب ازآنچه لازمۀ ایستادگی دربرابر قدرتهای دنیوی است‌محرومش ساخت. نتایج تعلیمات لوتر در جریان تحول تاریخ از این هم‌وسیع‌تر بود. مثلا ازمشخصات فکر در قرون وسطی آن بود که غایت‌زندگانی،

---

۱. “Against the Robbing and Murdering Hordes of Peasants” (1525); *Works of Martin Luther*, translation: C. M. Jacobs. A. T. Holman Co., Philadelphia, 1931. Vol. X, IV, p. 411.

همچنین رجوع کنید به‌بحث ه. مارکوز در اطراف نظر لوتر نسبت به‌آزادی درکتابی بنام «قدرت وخانواده»

(H. Marcuse, *Autorität und Familie*, F. Alcan, Paris, 1926.)

انسان وهدفهای روحانی اوست. پس از اینکه فرد فاقد احساس غرور وحیثیت شد، دیگر ازلحاظروانی آمادگی یافت که از این احساس‌نیز بگذرد- به‌عبارت‌دیگر حاضر به‌پذیرفتن نقشی شد که درآن زندگی‌اش به‌صورت وسیله‌ای برای رسیدن به‌مقاصدی خارج از وجود وی، یعنی بهره‌وری اقتصادی وگردآوری سرمایه، درآمده بود. البته نوع عقاید لوتر در مورد مسائل اقتصادی - مانند عقاید کالون وحتی بیش ازاو- همان بود که درقرون وسطی بدان بر می‌خوریم و مسلماً تصور اینکه حیات آدمی به‌وسیله‌ای برای نیل به‌مقاصد اقتصادی مبدل شود، باعث انزجار اومی‌گشت، اما با اینکه تفکر لوتر درمطالب‌اقتصادی‌به‌پیروی ازسنن دیرین صورت می‌گرفت، تکیهٔ وی برهیچ بودن فرد ناقض این اندیشه قرار گرفت وراه را برای وضعی آماده کرد که در آن‌آدمی نه‌تنها موظف به‌اطاعت از قدرتهای دنیوی گشت، بلکه اجبار یافت که زندگی‌اش را تابع نیل به‌موفقیتهای اقتصادی گرداند. همین سیر تفکر است که درروزگار خودمان به‌اوج رسیده است ومی‌بینیم که بر حسب آن فاشیسم تأکید می‌کند که غایت حیات قربانی شدن در راه قدرتهای «بالاتر» یا پیشوا یا جامعهٔ‌نژادی است.

ازنظر دینی وروانشناسی، عقاید کالون ولوتر درعلم‌کلام‌دارای یك روحند، واهمیت حکمت کالون درکشورهای انگلوساکسن به‌همان پایه رسید که حکمت لوتر درآلمان. گرچه کالون هم با قدرت کلیسا وتبعیت کورکورانه ازتعالیم آن مخالف است، ولی در نظر وی‌اساس دیانت برناتوانی انسان استوار است، وخوارداشتن خود و برانداختن بنیاد غرورآدمی مطالبی است که در فکروی مکرر مشاهده می‌شود. تنها کسی می‌تواند خویشتن را وقف‌آماده شدن برای عقبی کند که به دنیا پشت‌پا زند وحقیرش شمارد.[1]

کالون می‌آموزد که باید خودراخوارداریم، چه ازاین راه است

---

1. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, translated by John Allen, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1928. Book III, Chapter IX, 1.

که می‌توانیم برنیروی خدا تکیه کنیم. «هیچ چیز بیش ازعدم اعتماد به خودمان و اضطرابی که ازوقوف به پریشانی حالمان حاصل می‌شود ما رابراینکه برخدا توکل داشته باشیم رهنمون نمی‌شود.»[1]

به‌اعتقادکالون آدمی‌نباید احساس کند که برخود حکمرواست.
«ما ازآن خود نیستیم، بنابراین چه درافکار وچه درافعالمان نبایدغلبه با اراده وعقلمان باشد. ما ازآن خود نیستیم، بنابراین مگذارهدفمان جستجوی‌آنچه ممکن است به‌حکم تن مصلحتمان باشد قرار گیرد. ما ازآن خود نیستیم، بنابراین بگذارتاآنجا که ممکن است خویشتن را وهرچه ازآن ماست به فراموشی بسپاریم. به عکس ما ازآن خداییم، بنابراین بگذاردرجهت اوزندگی‌کنیم وبمیریم - چه همان‌طورکه‌خانمان براندازترین آفتی که مردمانرا تباه می‌کند آن است که ایشان ازخود اطاعت کنند، تنها مأمن نجات‌آن است که کسی‌خودرا نشناسد وچیزی نخواهد بلکه به‌ارادهٔ خداکه پیشاپیش ما روان است هدایت شود.»[2]

همانجا، کتاب سوم، فصل‌دوم، بهرهٔ بیست وسوم.
۲. همان کتاب، کتاب سوم، فصل‌هفتم، بهرهٔ اول. ازجملهٔ: «چه‌همان طورکه...» تا به‌آخرعبارت، ترجمه‌ای است که خود من از متن اصلی لاتین:

Johannes Calvini Institutio Christianae Religionis.
Editionem curavit A. Tholuk, Berolini, 1835.
Par. I, p. 445.

به‌دست داده‌ام. سبب این امر آن است که درترجمهٔ آلن ازاین عبارت، سختی فکر کالون به نرمی می‌گراید. ترجمهٔ آلن چنین است: «چه همان‌طورکه ازهمه چیزمؤثرتر درسوق دادن‌آدمیان به‌تباهی‌تبعیت آنان ازتمایلات خودشان‌است، همانگونه‌نیزبه معرفت یا ارادهٔ‌خودمان وابسته نشدن، وبه دنبال رهبری‌خدا روانه گشتن، تنها راه ایمنی‌است.» معادل عبارت‌لاتین *Sibi ipsis obtemperant* «اطاعت ازخود» است، نه«پیروی از تمایلات خود». نهی ازپیروی ازتمایلات خود، دارای کیفیت ملایم دستگاه اخلاقی‌کانت (Kant) است که انسان باید جلوی تمایلات طبیعی خودرا بگیرد وبا این‌کار فرامین وجدان اخلاقی‌خویش را دنبال-

آدمی‌نباید به‌خاطرخود فضیلت در طلب‌آن تلاش کند چه تنها نتیجهٔ این‌کار عجب وخودپسندی است. «این نکتهٔ حقیقی ازقدیم‌گفته شده که دردرون روح‌آدمی‌جهانی ازفسق وگناه نهان است. هیچ علاج دیگری نخواهی‌یافت جز آنکه خود را انکار کنی، ملاحظات ناشی از خودخواهی‌را به‌دوراندازی وهمهٔ توجهٔ خویش را وقف پیروی ازاموری کنی‌که پروردگارازتوخواهان است وباید صرفاً به‌همین دلیل‌به‌دنبال‌این امور روان شوی که خدارا پسند می‌آید.»[1]

کالون هم منکر آن است که اعمال نیك به رستگاری منتهی می‌شوند، دلیلش هم آنکه‌کار نیك در توان‌ما نیست. «هرگز عملی‌از انسانی متقی‌سرنزده که وقتی با قضاوت دقیق خدا سنجیده شد سزاوار لعنت‌نگردید.»[2]

آنچه دربارهٔ اصول تعلیمات لوتر گفته شد، در مورد دستگاه نظری‌کالون هم صادق است. مخاطبین وی نیز همان اعضای محافظه‌کار طبقهٔ متوسط وکسانی‌بودندکه تنهائی ووحشتی‌عظیم برآنها استیلا یافته بود و احساساتشان درتعالیم کالون راجع به ناچیزی و ناتوانی فرد و

←کند. درصورتیکه منع ازاطاعت‌خویشتن، انکارخود مختاری‌آدمی‌است. همین‌تغییرباریك درمعنی، باترجمهٔ عبارت:
ita unicus est salutis portis nihil nec sapere, nec velle per se ipsum.
به‌صورت «به معرفت یا ارادهٔ خودمان وابسته نشدن» صورت پذیرفته. صورت متن‌اصلی‌درست ناقض شعارعصرروشنگری (یعنی‌قرن هیجدهم) است‌که‌می‌گوید: «جرأت‌داشته باش‌که بدانی» (*Sapere aude*) درصورتیکه ترجمهٔ آلن فقط اخطاری است دربرابر وابستگی به‌معرفت‌خود شخص، وتناقض میان این‌اخطار واندیشهٔ نوین به مراتب کمتر است. ذکر این انحرافات ترجمه ازمتن اصلی‌بدین سبب است که برای این واقعیت شاهدآوریم که باترجمهٔ آثاریك نویسندهٔ (کهن - م)، بدون‌آنکه عمدی درکارباشد، روح وی «تجدد» می‌پذیرد ورنگ می‌یابد.

۱. همانجا، کتاب سوم، فصل‌هفتم، بهرهٔ دوم.

۲. همانجا، کتاب سوم، فصل‌چهاردهم، بهرهٔ یازدهم.

بیهودگی مجاهدات وی بیان می‌شد. اختلاف کوچکی که وجود داشت در این بود که آلمان درزمان لوتر وضعی دگرگون و منقلب داشت که در آن نه‌تنها طبقهٔ متوسط بلکه دهقانان وفقیران شهرها نیزبا ظهورسرمایه‌داری درمعرض تهدید قرارگرفته بودند، درحالی‌که جامعهٔ ژنو بالنسبه دررفاه ونعمت بود. این شهردرنیمهٔ اول قرن پانزدهم درزمرهٔ نمایشگاهها و بازارهای مهم اروپا به شمار می‌رفت، وبا آنکه در زمان کالون ازاین لحاظ تحت‌الشعاع شهرلیون قرار داشت،[1] قوام اقتصادی گذشته هنوز برجا باقی بود.

رویهمرفته می توان گفت که پیروان کالون را غالباً اعضای محافظه‌کار طبقهٔ متوسط تشکیل می‌دادند[2] همین نکته درمورد فرانسه وهلند و انگلستان نیزصادق است چه‌درآنجا نیز هواخواهان کالون از پیشه‌وران و بازرگانان کوچك بودند نه اعضای گروههای پیشرفتهٔ سرمایه‌دار. باآنکه کار بعضی از این هواخواهان ازبقیه رونق بیشتری داشت، اما به عنوان یك‌گروه همه در معرض خطر سرمایه‌داری قرار داشتند.[3]

ازنظرروانی، کالوینیسم به همان سبب نزد این طبقه در اجتماع مقبول افتاد که در مورد دستگاه لوتر مشاهده کردیم، به عبارت دیگر به‌علت بیان آزادی و درعین حال ناچیزی وناتوانی فرد، و از طرف دیگربه خاطربه دست دادن راه حلی از راه آموزش این نکته که تنها طریق رسیدن به یك ایمنی تازه تسلیم محض و خوار داشتن خویش است.

---

۱. رجوع کنید به‌اثری که ازکولیشر(J. Kulischer) نام بردیم- صفحهٔ ۲۴۹.

۲. رجوع کنید به Georgia Harkness, *John Calvin: The Man and His Ethics*, Henry Holt &Co., New York, 1931. p. 151 ff.

۳. رجوع کنید به: F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Alcan,Paris, 1934. p. 156 ff.

میان تعلیمات لوتر و کالون برخی اختلافات باریك وجود دارد که ازنظربحثی‌که دراین کتاب دنبال می‌کنیم چندان قابل‌اعتنا نیست. ازاین میان فقط دونکته شایان اهمیت است: یکی‌اعتقادکالون به‌تقدیر ازلی،که به‌عکس‌همین‌اعتقاد نزد آوگوستین و آکویناس ولوتر،درمورد کالون از ارکان فکر او به شمار می‌رود و شاید بتوان گفت که دستگاه وی به گرد آن بنا شده است. شرحی‌که کالون دراین باره عرضه می‌کند براین فرض مبتنی است که سرنوشت آدمیان از ازل معین می شود: خداوند تصمیم می‌گیرد که عده‌ای به‌رحمت برسند و دیگران گرفتار لعنت جاودان شوند.[1]

نکته اینجاست که کسی درنتیجهٔ افعال نیك یا بدی که درطول عمرانجام می‌دهد به رستگاری یالعنت نمی‌رسد،خداست که پیش‌ازآنکه آدمی‌به جهان آمده باشد یکی ازدوشق را تعیین می‌کند. چرا خداوند یکی‌را درزمرهٔ برگزیدگان می‌آورد و دیگری را محکوم می‌کند، از اسراری است که‌آدمی نباید در رسیدن به کنه‌آن بکوشد. خدا چنین کرد چون میلش برآن قرار گرفته بود که قدرت بیکران خود را از این‌راه نشان دهد. علیرغم همهٔ کوششهائی که در پایدار نگاه داشتن عدل ومحبت الهی‌مصروف می‌شود، خدای کالون موصوف به‌کلیهٔ صفات جباری است که نه محبت دارد ونه عدالت. کالون آشکارا انجیل را نقض می‌کند ومنکر نقش عشق که بالاتر ازهمه چیزجای دارد می‌گردد و می‌گوید: «آنچه اهل‌مدرسه درتقدم مهربانی و خیرات برامید و ایمان گفته‌اند خیالات‌خام مخیله‌ای مریض‌بیش نیست.»[2]

ازنظرروانشناسی، اعتقاد به سرنوشت ازلی دارای دو معناست. نخست آنکه‌احساس ناچیزی وناتوانی‌فرد را بیان می‌کند وبلکه افزایش می‌دهد. هیچ نظری، بی‌ارزشی‌اراده وجهد آدمی‌را به قدرت این‌اعتقاد بیان نمی‌کند، چه دراینجا اختیار تعیین سرنوشت تماماً ازآدمی سلب می‌گردد واو هرچه کند درتغییر این سرنوشت بی‌اثراست. انسان آلتی ناتوان درکف خداست. معنای دیگراین اعتقاد عبارت ازکاری است‌که

---

۱. همان اثرازکالون، کتاب سوم، فصل‌بیست‌ویکم، بهرهٔ پنجم.
۲. همانجا. کتاب سوم، فصل‌دوم، بهرهٔ چهل‌ویکم.

درآرام کردن شك نامعقولی‌که‌کالون وپیروان او نیز چون لوتر بدان گرفتاربودند انجام می‌دهد. بدواً به‌نظرمی‌رسد که اعتقاد به تقدیرازلی سبب افزونی‌شك می‌گردد نه‌اطفاء آن. مگرچنین نیست که وقتی‌کسی فهمید که پیش از زاده شدن درازل مشمول رحمت یا محکوم به عقاب جاودان شده بیشترازشك عذاب‌خواهد کشید؛ چگونه می‌توان اطمینان یافت که‌تقدیرما چیست؛ با اینکه کالون در این نکته خاموش است که دلیلی واقعی‌برای یقین دراین امروجود دارد، عملا ایمـان راسخ خود وی وپیروانش آن بود که در شمار برگزیدگانند. همـان مکانیسم خوار داشتن خود که در مورد آئین لوتربه تحلیل‌آن پرداختیم سبب می‌شد که این دسته نیز چنین اعتقادی بیابند. داشتن ایـن ایمان ضمناً چنین نتیجه می‌داد که نه‌تنها دریقین به‌رستگاری محل‌شك نیست، بلکه‌چون نجات شخص به‌افعال وی وابسته نیست ودرازل مقدرشده، اعمال فردی موجب‌خلل در رستگاری نخواهد شد. همانطورکه دربحث‌ازلوتردیدیم، دراینجا هم‌طلب یقین مطلق محصول‌یك شك اساسی‌است. ولی‌با اینکه اعتقاد به‌تقدیرازلی‌چنین یقینی‌به‌همراه می‌آورد، خود شك درپس‌پرده به‌جا می‌ماند و آنها که گرفتار آن بودند درخاموش کردنش لاجرم از این عقیدهٔ قشری مدد می‌جستندکه جامعهٔ مذهبی‌خودشان نمایندهٔ‌بخش برگزیدهٔ بشریت است.

نظریهٔ سرنوشت ازلی‌کالون شامل یك‌نتیجهٔ ضمنی‌است که‌بعدها درایده‌ئولوژی نازیسم احیاء شد وسخت رواج یافت و بدین سبب ذکر صریح‌آن لازم است. مراد ازاین نتیجه، اصل‌عدم تساوی اساسی مردم است. درنظرکالون مردم دو گونه‌اند؛ آنهاکه به‌رستگاری می‌رسند وآنها که سرنوشتشان لعنت ابدی است. چون این تقدیرپیش‌ازآنکه‌آدمیان به‌دنیاآیند تعیین می‌شود وآنچه کسی‌درطول‌عمربکند یانکند درتغییر آن مؤثرنیست، می‌بینیم که بدین ترتیب اصل تساوی بشر مورد انکار قرارمی‌گیرد. به‌اضافه، چون‌با انکاراین اصل نیرومندترین عاملی‌که میان مردم همبستگی ایجاد می‌کند، یعنی‌برابری سرنوشت آنان، نیز انکار می‌گردد، نتیجهٔ ضمنی‌اصل نابرابری‌آن می‌شود که‌بین آدمیان همبستگی وجود ندارد. به‌عبارت دیگر،درآفرینش مردم تساوی درکارنبوده‌است. پندارساده دلانهٔ‌کالوینیستهاآن بود که برگزیدگان از خودشان تشکیل

می‌شوند وبقیهٔ خلق‌را خداوند به‌لعنت ابدی محکوم‌کرده است. ازنظر روانی، نتیجهٔضمنی‌چنین عقیده‌ای البته حس تحقیروکینه نسبت به‌دیگر خلائق است. چه این کینه درحقیقت همان است که اصحاب این‌عقیده، خدارا صاحب آن دیده بودند. درست است که راهی که اندیشهٔ نوین پیموده در جهت اثبات تساوی مردم سیر کرده، اما اصول عقاید کالوینیستها هرگز از میان برنخاسته است. آئین‌عدم تساوی مردم به‌حسب سابقهٔ نژادی مؤید همین اصل‌است، واگربه عذری دیگر عنوان می‌شود، ازنظرروانشناسی نتایج ضمنی آن فرقی‌نمی‌کنند.

اختلافات شایان اهمیت دیگر میان تعلیمات‌کالون ولوتر تکیهٔ بیشتر برارزش مجاهدهٔ اخلاقی و زندگی‌توأم با پرهیزکاری است. البته کسی نمی‌تواند سرنوشت را خود باآنچه می‌کند تغییر دهد، ولی‌همین اندازه که کسی ازکوشش بازننشیند نشانهٔ تعلق وی به برگزیدگان‌است. فضایلی که باید انسان به دست‌آورد عبارت است از: فروتنی، اعتدال (sobrietas)، عدالت (iustitia) یعنی‌به هرکس سهم خودش‌را بخشیدن، و تقوی (pietas) که آدمی را با خدا وحدت می‌دهد.[1] در تحولات بعدی‌کالوینیسم، تأکید برزندگی‌توأم با پرهیز کاری و کوشش بلا انقطاع اهمیت بیشتری یافت، خلاصه‌آنکه توفیق درامور دنیوی در نتیجهٔ این کوشش، درشمار نشانه‌های رستگاری آمد.[2]

تکیهٔ خاص بر زندگی توأم با پرهیزکاری که از ویژگیهای کالوینیسم به‌شمارمی‌رود ازلحاظ روانشناسی‌معنائی خاص‌دارد. کالوینیسم برلزوم جهد مداوم انسان تکیه کرد و آموخت که آدمی باید دائماً بکوشد تا مطابق‌گفتهٔ خدا زندگی‌کند وهرگز دراین‌مجاهده غفلت روا ندارد. این آئین ممکن‌است با اعتقاد به‌اینکه از مساعی انسان برای رستگارشدن سودی حاصل نیست متناقض به‌نظررسد، وشاید یك وضع روانی یاطرز فکر ناشی ازاعتقاد به‌جبرکه بر کوششهای آدمی قلم رد

---

۱. همانجا، کتاب سوم، فصل‌هفتم، بهرهٔ سوم.

۲. نکتهٔ اخیر به عنوان یکی از روابط مهم میان تعالیم کالون و روح سرمایه‌داری، در کارهای ماکس ویبر مورد توجه خاص قرار گرفته است.

می‌کشد پاسخی‌مقتضی‌تر به‌نظر آید. ولی بعضی ملاحظات روانی‌درمیان است که نشان می‌دهد وضع چنین نیست. اضطراب، احساس ناتوانی و ناچیزی وخاصه شك دربارهٔ آیندهٔ پس‌ازمرگ، نمودار حالی است که تحملش درتوان‌کسی‌نیست. اگرچنین وحشتی برکسی دست‌یافت، محال است بتواند بیارمد و از زندگی لذت برد وبه‌آنچه بعداً اتفاق خواهد افتاد بی‌اعتنا بماند. ازراههائی‌که برای گریز ازاین حال‌شك واحساس فلج کنندهٔ ناچیزی وجود دارد خصیصه‌ای است که درکالوینیسم به‌طور برجسته مشاهده می‌شود وآن‌یك فعالیت دیوانه‌وار و یك‌تلاش بی‌پایان برای کار است. دراین‌معنای خاص، فعالیت کیفیتی وسواسی وخارج‌از ضبط اراده به‌خود می‌گیرد؛ باید فعال‌بود تا **براحساس شك و ناتوانی غلبه‌کرد.** این‌نوع فعالیت نتیجهٔ‌یك‌نیروی درونی‌واعتماد به‌نفس‌نیست، گریز مذبوحانه‌ای است از اضطراب.

مشاهدهٔ این مکانیسم دراشخاصی‌که دستخوش هراس شدید ناشی از نگرانی می‌شوندآسان است. طبیعتاً وقتی‌کسی منتظراست چندساعت دیگرنتیجهٔ تشخیص بیماریش را که ممکن است مهلك باشد از طبیب دریافت‌کند، درحالی ازاضطراب به‌سر می‌برد. معمولا چنین‌کسی آرام می‌نشیند وصبرمی‌کند. اما بیشتر مواقع ، اگر این اضطراب اورا فلج نکند، به‌جانب فعالیتی دیوانه‌وار سوقش می‌دهد. در اطاق راه می‌رود، شروع به سؤال می‌کند وبا هرکس‌که بتواند به‌صحبت مشغول می‌شود، میز تحریرش را مرتب می‌کند، نامه می‌نویسد. ممکن است کارعادیش را ادامه دهد ولی فعالیتش تشدید می‌گردد و حالی تب‌آلود می‌یابد. تلاش این شخص به‌هرصورت که باشد به‌وسیلهٔ نگرانی برانگیخته شده وهدف ازآن غلبه براحساس ناتوانی از طریق فعالیت دیوانه‌وار است.

به‌آن صورت که جدوجهد درتعالیم کالون به‌کار می‌رود، ازنظر روانشناسی معنای دیگری نیز ازآن نتیجه می‌شود. همین مطلب که آدمی ازکوشش مداوم نیاساید وتکالیف اخلاقی ودنیوی‌خودرا به‌انجام رساند، نشانهٔ نسبتاً روشنی‌است‌که ازبرگزیدگان است. تباین این‌کوشش اجباری‌وخارج ازضبط اراده با اصول عقلی دراین‌است‌که **غرض از فعالیت نیل به‌یك هدف مطلوب نیست بلکه بدین‌سبب انجام می یابدکه معلوم کند چیزی‌که پیشاپیش و بدون وابستگی به‌فعالیت**

یا نظارت آدمی تکلیفش معین شده به‌وقوع خواهد پیوست یا نه.

این‌مکانیسم ازمشخصات نوروتیکهای وسواسی‌است.[1] وقتی چنین کسانی ازنتیجهٔ امر مهمی دچار هراسند، در حین‌آنکه در انتظار پاسخ به‌سر می‌برند، پنجره‌های خانه یا درختان‌را می‌شمرند. اگر تعدادی که به شمارش آورده‌اند زوج شد، احساس می‌کنند که کار به‌نحو مطلوب انجام خواهد یافت، اگر فرد شد، نشانه‌ای است که با شکست روبرو خواهند گشت. غالباً این شك به‌مورد خاصی مربوط نیست، بلکه تمامی‌زندگی شخص را زیر نفوذ می‌گیرد و وسواسی برای « نشانه » جستن به‌همراه می‌آورد که در همه چیز رسوخ می‌کند. بیشتر اوقات ارتباط میان شمردن سنگها، فال ورق‌گرفتن، قمار وشك ونگرانی، به‌صورت‌هشیار دانسته نیست. ممکن است کسی فال ورق بگیرد به‌علت اینکه دچار احساس مبهمی از بیقراری‌است، فقط‌کاوش روانی می‌تواند وظیفهٔ‌نهانی این فعالیت‌را آشکارکند ونشانه‌دهدکه هدف‌آن پرده برگرفتن‌ازآینده است. در کالوینیسم، این معنای جدوجهد به‌صورت جزئی ازیك‌اعتقاد مذهبی درآمد. درابتدا مراد ازآن مجاهدهٔ اخلاقی بود، اما بعدکم‌کم تکیه برجهد درشغل وپیشه ونتایج‌آن قرار گرفت، یا به‌عبارت دیگر کامیابی یا شکست درکار ازمیان این‌دو، موفقیت به‌عنوان نشانهٔ رحمت خدا وشکست به‌منزلهٔ لعنت به‌حساب گرفته شد.

این‌ملاحظات نشان می‌دهد که‌وسواس کارکردن نه‌تنها با ایمان به‌ناتوانی آدمی متناقص نیست، بلکه نتیجهٔ روانی‌آن‌است. کاروکوشش دراین‌معنی کیفیتی کاملا نامعقول به‌خود گرفت. سودی که ازآن می رسید به‌خاطر تغییر قضا نبود، چون این امر بدون مداخلهٔ فرد قبلا ازطرف‌خدا تعیین شده‌بود، غرض وسیله‌ای بود برای پیش‌بینی تقدیر ازلی، وکسب اطمینان در برابر یك‌احساس ناتوانی غیرقابل تحمل.

می‌توان‌گفت بزرگترین تغییری‌که ازپایان قرون‌وسطی تابحال در انسان حادث شده پیدایش همین‌وضع روانی جدید نسبت به‌کار و کوشش است که برحسب آن کار درخودش غایتی پنداشته می‌شود. در هراجتماع، اگر آدمی بخواهد به‌زندگی ادامه دهد، بایدکارکند. برخی

---

۱. Compulsive neurotics

اجتماعات با محول‌کردن کار به‌بردگان این مسئله‌را حل‌کردند وبدین ترتیب مجال دادند تا آنها که آزاد بودند وقت خودرا صرف کارهای «شریف‌تر» سازند. دراینگونه اجتماعات، کار در خور آزاد مردان نبود. در اجتماع قرون وسطی نیز کار به‌صورت نابـرابر میان طبقات مختلف که درپایگاههای مختلف اجتماعی قرار داشتند تقسیم می‌شد و میزان استثمار کاملا قابل‌ملاحظه بود. ولی وضع روانی که نسبت به‌کار وجود داشت به دوران جدید شبیه نبـود. هنوز کار دارای آن کیفیت انتزاعی نگشته بود که برحسب آن ثمرکوشش درتولید کالا وفروش آن دربازار برای جلب منفعت خلاصه شود. کار به‌خاطر برآوردن حاجتی واقعی، باهدفی واقعی‌انجام می‌یافت: به‌عبارت دیگر برای امرارمعاش. همان‌طورکه‌ماکس‌ویبرنشان‌داده، جنبشی‌وجودنداشت‌که‌کسی‌بیش‌ازآنچه برای‌حفظ‌زندگی دریك سطح‌قدیم لازم بودکارکند. به‌نظرمی‌رسدکه در اجتماع قرون وسطی عده‌ای به‌خاطر آنکه کار استعداد تولیدی آنانرا تحقق می‌بخشید از آن لذت می‌بردند اما بقیه **بالاجبار** کار می‌کردند ولزوم‌این امررا مشروط به‌فشارهای خارجی می‌دانستند. آنچه‌درعصر بعد تازگی داشت آن‌بودکه مردم بیش‌ازآنکه دراثر فشار خارج به‌کار دست‌زنند به‌وسیلهٔ اجبارهای درونی به‌جانب کار رانده می‌شدند، و این اجبارها چنان آدمیان را به‌کار گرفتند که گوئی خواجگان سختگیر اجتماعات دیگرندکه زیردستان‌را به‌کار می‌گمارند.

در تجهیزانرژیها، تأثیر هیچ اجبارخارجی به‌پایهٔ اجبار درونی نمی‌رسد.طغیانی‌که همیشه دربرابر اجبار خارجی‌وجود دارد سودبخشی کاررا باموانعی مواجه می‌سازد ومردم‌را درانجام وظایف دقیقی‌که‌نیازمند هوش و ابتکار وحس‌مسئولیت است ناتوان‌می‌کند. اما وسواس یا اجبار برای کار که آدمی‌را به‌کارفرمای بیدادگر خودش مبدل ساخت، مانع بروز این صفات نمی‌گشت. بدون شك اگـر قسمت اعظم انرژی آدمی متوجه کارنمی‌شد، سرمایه‌داری پرورش نمی‌یافت. درهیچیك از اعصار تاریخ کسانی‌که در بردگی به‌سرنمی‌بردند وآزاد می‌زیستند این چنین تمامی انرژی‌خود را به‌جانب تنها یك هدف یعنی‌کار، سوق نمی‌دادند. درپرورش نظام‌صنعتی‌ما، سائق‌کارخستگی‌ناپذیربه‌عنوان‌یکی‌ازنیروهای تولیدی، اهمیتش ازبخار وبرق کمتر نبوده است.

تا اینجا سخن بیشتر ازاحساس‌ناتوانی واضطرابی‌بود که اعضای طبقهٔ متوسط را فرا می‌گرفت. در بارهٔ **عناد و رنجش** این مردم که خصیصهٔ دیگرشان‌است نیزتذکر مختصری به‌جاست. پرورش یك عناد عمیق درطبقهٔ متوسط جای تعجب‌ندارد. هرکس دربیان احوال عاطفی وحسی خویشتن ناکامیاب شود و به‌اضافه هستی خودرا درخطر ببیند عکس‌العملش توأم با عناد یا خصومت خواهد بود. همانطور که دیدیم طبقهٔ متوسط عموماً، واعضائی ازآن که ازمزایای سرمایه‌داری بهره‌ای نمی‌بردند خصوصاً ، خودرا ناکام و حتی در معرض تهدید می‌یافتند. عامل دیگری‌که درافزایش عناد آنان اثر داشت تجمل وقدرتی بودکه گروه کوچك سرمایه‌داران ورجال کلیسا ازآن بهره می‌بردند. نتیجهٔ قهری این امر احساس حسدی شدید بود. از طرف دیگر ، در عین حال که این احساس عناد وحسد دراعضاء طبقهٔ‌متوسط پرورش‌می‌یافت، آن بیان صریح احساسات که درمورد طبقات فرودست میسربود دراین طبقه ممکن‌نمی‌شد. طبقات پائین درتوانگرانی که آنانرا استثمار می کردند به‌چشم کینه می‌نگریستند و درصدد برانداختن آنان بودند و ازاین‌راه‌کینهٔ خودرا ظاهر می‌ساختند. برای طبقهٔ بالاتر بروزمستقیم پرخاشگری[1] ازطریق آرزوی‌قدرت میسر بود. اما اعضاء طبقهٔ متوسط اصولا محافظه‌کار بودند، علاقهٔ آنان متوجهٔ برقرار ثبات دراجتماع‌بود نه‌سرنگون ساختن‌آن، هریك‌ازآنان امیدواربودکه کارش رونق‌بیشتری بیابد وبتواند درترقی وتوسعهٔ عمومی شرکت‌داشته‌باشد. بنابراین ابراز عناد به‌طورآشکار جایز نبود وحتی‌احساس هشیارآن‌هم ممکن نمی‌شد. پس باید عناد سرکوب می‌شد. اما سرکوبی فقط عناد را ازسطح هشیار آگاهی به‌دور نگاه می‌دارد نه‌آنکه آنرا از میان ببرد عناد سرکوفته که راهی‌برای بروز نمی‌یابد، افزون می‌شود وبه‌جائی می‌رسدکه سراسر شخصیت را فرا می‌گیرد ودررابطهٔ آدمی با دیگران وبا خودش رسوخ می‌یابد ـ اما به‌صورت معقول و درجامهٔ مبدل

کار لوتر وکالون تجسم‌این‌عناد همه‌گیراست، نه‌تنها به‌این‌معنی که خودشان ازبزرگترین کینه‌توزان درمیان شخصیتهای بزرگ تاریخ

---

۱. Aggressiveness

یا لااقل رهبران مذهبی به‌شمار می‌روند، بلکه به‌این معنای مهمتر که چون تعالیمشان رنگ عناد می‌پذیرفت، مقبول طبع گروهی می‌شد که خود به‌سائقهٔ عنادی شدید وسرکوفته به‌این‌سوی و آن‌سوی رانـده می شدند. جالبترین بیان این‌عناد درتصوری‌که لوتر وخاصه کالون ازخدا دارند یافته می‌شود. با اینکه همه با این‌تصور آشنائیم، غالباً کاملاتوجه نداریم که معنای تصور خدا به‌عنوان موجود زورگو و بیرحم که بدون هیچگونه دلیل و برهانی جز قدرت‌نمائی، بخشی از آدمیان‌را به‌عقاب ولعنت جاودان محکوم می‌سازد چیست. چنین‌خدائی خدای کالون‌است. البته کالون نسبت به‌اعتراضاتی که نسبت به‌چنین تصوری از خدا وارد است بی‌اعتنا نبود، اما بناهای لفظی که کمابیش با دقت و باریک‌بینی برای برپا داشتن تصویری از خدائی عادل و مهـربان به‌دست می‌دهد به‌هیچوجه قانع کننده نیست. تصویر خدائی مستبد که هوایش تسلط بی‌قید وبند برآدمیان وتسلیم وزبونی آنهاست، فرافکنی[1] یا بخشیدن واقعیتی برونی به‌حسد و عنادی است که در سینهٔ اعضای طبقهٔ متوسط موج می‌زند.

این‌عناد یا رنجش‌درکیفیت روابط بادیگران نیز ظاهر است. صورت اصلی‌آن، نوعی رنجش یا برآشفتگی اخلاقی[2] است‌که از زمان لوتر تا هیتلر همیشه ازخصال طبقهٔ متوسط پائین به‌شمار می‌رفته‌است. درعین‌حال‌که اعضای‌این‌طبقه به‌آنهاکه ثروت‌وقدرت‌داشتندواززندگانی متلذذ می‌شدند حسد می‌بردند، به‌رنجشی‌که ازاین‌راه احساس می‌کردند جامه‌ای‌معقول به‌شکل برآشفتگی‌اخلاقی می‌پوشاندند ومعتقدبودند که فرادستان به‌کیفرخواهند رسید وجاودانه عذاب خواهندکشید.[3] معهذا این‌تنها طریق بروز تنش یا فشار ناشی ازخصومت وعناد نبود دررژیم مستبدانه‌ای که کالون درشهر ژنو به‌پا ساخته‌بود همه نسبت به‌یکدیگر

---

۱. Projection   ۲. Moral indignation

۳. رجوع کنید به‌اثری از Ranulf به‌نام:

Moral Indignation and Middle Class Psychology

که درتأیید این‌ادعاکه برآشفتگی اخلاقی‌خصیصهٔ نوعی طبقهٔ متوسط خاصه متوسط پائین است ، نکاتی شایسته در بر دارد.

بدگمان‌وعنود بودند واثری ازروح محبت‌وبرادری مشهود نبود. کالون به‌ثروت به‌دیدهٔ بدگمانی می‌نگریست اما فقرهم ترحمش را جلب نمی کرد. دررشد بعدی کالوینیسم، اعلام خطر نسبت به‌دوستی بابیگانگان، بیرحمی نسبت به‌تنگدستان و محیط عمومی سوء ظن اموری بود که کراراً به‌ظهور می‌رسید.[1]

گذشته ازفرافکنی یا نسبت دادن حسد وعناد به‌خداوند وابراز مستقیم این دو احساس به‌صورت برآشفتگی اخلاقی، راه دیگری که برای بروز عناد یافته شد برگردانیدن آن علیه خود بود. دیدیم که چگونه لوتر وکالون باگرمی هرچه تمامتر برشرارت انسان تکیه می کردند وبنیان‌همهٔ فضایل را خوارو‌پست داشتن نفس می‌شمردند. آنچه منظور هشیار آنانرا تشکیل می‌داد مسلماً چیزی جز فروتنی بسیار نبود. اما هرکس با مکانیسمهای روانی خوارداشتن خود واتهام به‌نفس آشناست بی‌شبهه می‌داند که ریشهٔ این نوع « فروتنی » درنفرتی شدید استوار است‌که‌وقتی‌متوجه دنیای برون می‌گردد. راه‌را به‌دلایلی مسدود می‌یابد وبه‌درون می‌گراید وبه‌ضد خود شخص به‌کار می‌افتد. برای فهم کامل‌این‌پدیده، باید دانست‌که میان وضع روانی‌شخص نسبت به‌دیگران ونسبت به‌خودش نه‌تنها تباینی درکارنیست بلکه دراساس توازن برقرار است. اما با اینکه خصومت یا عناد نسبت به دیگران غالباً در سطح هشیار قرار دارد و به‌صورت آشکار ابراز می‌شود، عناد نسبت به‌خود معمولا ناهشیاراست وبه‌راههای غیرمستقیم وظاهراً معقول بروزمی‌کند (البته بجز موارد بیماری). ازاین‌دو وجه یکی به‌صورت تکیهٔ‌شخص برشرارت وناچیزی خودش متجلی می‌شود، ودیگری درجامهٔ وجدان اخلاقی یا وظیفه ظاهر می‌گردد . اما همان طور که در مواردی میان فروتنی وکینهٔ به‌خود ارتباطی موجود نیست، احکام وجدان اخلاقی یا حس وظیفه هم ممکن‌است خالصانه صادرگردند وعناد را درآنها راهی نباشد. این‌وجدان‌خالص جزئی ازشخصیت تمامیت‌یافتهٔ‌آدمی وپیروی‌از احکام آن اثبات نفس به‌طورکلی‌است. اما به‌آن‌نحو که حس « وظیفه »

---

۱. رجوع کنید به‌همان‌کتاب ازماکس‌ویبر ـ صفحهٔ ۱۰۲ ؛ همان‌کتاب از تونی صفحهٔ ۱۹۰ ؛ همان کتاب از رانولف ـ ازصفحهٔ ۶۶ به‌بعد.

زندگانی انسان جدیدرا ازدوران رفرم تابه امروزبه صورت دلیل تراشی های مذهبی یا دنیوی در خود غوطه ور کرده ، از عنادی شدید نسبت به خود فرد رنگ می پذیرد. «وجدان اخلاقی» خواجه ای بیدادگر شده که آدمی برخود گماشته است و انسان را برحسب مقاصد و آرزوهائی وادار به عمل می کندکه می پندارد ازآن خود اوست، غافل ازآنکه این مقاصد وآرزوها درحقیقت احکام برونی اجتماعند که آدمی به درون برده و به باطن خود آمیخته است. همین وجدان است که باسختی وبیرحمی بر آدمی مهمیز می زند، ازلذت وخوشی ممنوعش می کند وسراسرزندگی را به کفارهٔ گناهی مرموز مبدل می سازد.[۱]

« ریاضت در دنیای درون »، که ازمشخصات ابتدای کالوینیسم واواخر پوریتانیسم محسوب می گردد، براساس وجدان به وجود آمد. عنادی که نوع رایج فروتنی ووظیفه شناسی برآن مبتنی است، تناقضی را توجیه می کندکه جز آنکه از این راه سنجیده شود فقط حیرت می افزاید و عبارت از آن است که اولاً این فروتنی با تحقیر دیگران همراه می شود وثانیاً غره بودن به صلاح وتقوای خویشتن عملاجانشین محبت وبخشایش می گردد. البته فروتنی ووظیفه شناسی خالصانه نسبت

---

۱. کسی که به عناد آدمی برضد خودش پی برد فروید بود. این عناد از محتویات آن قسمت از روان است که وی بدان « فراخود » (Superego) نام داد ومعتقد بود که فراخود قدرت برونی خطرناکی است که به درون رفته وجزئی ازباطن شده است (Internalization) اما فروید میان آرمانهائی که خود انگیخته بدون دخالت عوامل خارجی ازدرون سرچشمه می گیرند (Spontaneous ideals) و جزئی از «خود» (Ego) به شمارمی روند وفرامینی که ازخارج می آیند و درونی شده اند و بر « خود » حکم می رانند تمیزنگذاشت . . . نقطه نظری که اینجا عرضه شده درتحقیقی که نویسنده دراطراف روانشناسی قدرت در کتابی به نام « قدرت و خانواده » انجام داده مورد بحث مفصلتری قرار گرفته است. به کیفیت وسواسی یا اجباری احکام فرخود، در کتابی از کارن هورنای (Karen Horney) به نام «راههای نوین روانکاوی» اشاره شده است.

به‌دیگران ممکن نیست چنین نتیجه دهد. اما وقتی یك روی عناد و خصومت خوارداری خویش و « وجدان » ناشی از انکار نفس‌شد،روی دیگرآن چیزی جز تحقیر وکینه نسبت به‌دیگران نخواهد بود

اکنون بجاست برمبنای تحلیل کوتاهی که ازمعنای آزادی در دوران رفرم عرضه شد ، ازنتایجی که در مورد مسئلهٔ خاص آزادی و مسئلهٔ کلی عمل متقابل عوامل‌اقتصادی، روانی وایده‌ئولوژیك‌درفرایند یا سیر اجتماع به‌دست آمده خلاصه‌ای به‌دست دهیم.

فروریختن نظام فئودال در اجتماع قرون وسطی حاصلی به‌بار آورد که دامنگیر همهٔ طبقات اجتماعی گشت وآن عبارت بود از آزاد شدن فرد و تجرد وتنهائی وی. آزادی‌که به‌دست آمده بود نتیجه‌ای دوجانبه داشت. از یك طرف آدمی از ایمنی که قبلا ازآن برخوردار بود وهمچنین از احساس غیر قابل تردید تعلق محروم گشت و از دنیائی که جوابگوی اشتیاق وی درطلب ایمنی اقتصادی و روحانی بود به‌دور افتاد واحساسی‌ازاضطراب وتنهائی‌براودست‌یافت. ازطرف دیگر آزاد شد که بالاستقلال فکر وعمل کند وارباب خودش باشد وآنکونه که می‌تواند زندگی به‌سربرد نه‌آنطور که به‌او می‌گویند.

بااین حال این دوجنبهٔ آزادی در مورد طبقات مختلف‌اجتماع همسنگ نبودند ووزن‌هر یك برحسب وضع زندگی واقعی اعضای هر طبقه تغییر می‌کرد. فقط موفق‌ترین طبقهٔ اجتماع ازسرمایه‌داری جدید بهره می‌برد واز آن کسب قدرت وثروت می‌کرد. اعضای این طبقه بافعالیت و محاسبات معقول خود، نفوذ می‌یافتند، تسخیر می‌کردند، حکم می‌راندند ، و درگرد آوردن مال و ازدیاد آن می‌کوشیدند . موقعیت‌کسانی که یابه سبب پول یابه علت اصل و نسب ، در زمرهٔ اشراف قرار می‌گرفتند چنان بود که می‌توانستند از ثمرات آزادی نوین برخوردار شوند و احساس کنند که بزرگ وقویدست‌اند وبر ابتکار فردی آنان فایده‌ای مترتب بوده است. هرچند خود را مجبور می‌دیدند که برتوده‌هاتسلط یابند وبایکدیگر بجنگند وهمین امرسبب می‌شد که وضع آنان نیز دچار اضطراب وناایمنی گردد ، اما رویهم رفته سرمایه‌داران جدید ازآزادی به‌معنای مثبت آن متمتع‌می‌شدند . این معنای آزادی درفرهنگ نوین رنسانس که در اشرافیت جدیدپای

داشت بروز می‌نمود. درفلسفه وهنر این‌دوران، نه‌تنها روح‌تازهٔ حیثیت واختیار وتفوق آدمی، بلکه یأس وشکاکیت وی هر دوبیان می‌یافتند. همین تکیه برتأثیر فعالیت واراده‌ٔفردی، درتعالیم دینی‌کلیسای‌کاتولیك دراواخر قرون وسطی نیز نمایان است. البته دراین عصر اهل مدرسه دربرابر قدرت قیام نمی‌کردند وراهنمائیهای آن را گردن می‌نهادنـد، اما درعین حال برمعنای مثبت آزادی. برسهم آدمی درتعیین سرنوشت خود، برنیرو وحیثیت وآزادی ارادهٔ وی نیز تکیه می‌کردند.

اما وقتی به‌طبقات پائینتر، به تنگدستان ساکن شهرها وخاصه به‌دهقانان می‌نگریم، حال را جز این می‌یابیم. آنچه اینان را بـه‌پیش می‌راند شورآزادی وامیدی سوزان به‌برانداختن ظلم فـردی‌واقتصادی، بود، وچون چیزی نداشتند، از این معامله زیانی نمی‌بردند. نظرشان براصول کتاب مقدس یعنی عدالت وبرادری بود نه‌نازك کاریهای‌اصول وشرایع. قیامهای سیاسی‌وجنبشهای مذهبی آنان که مانند صدرمسیحیت به روحی مصالحه‌ناپذیر آمیخته بود، همه به‌امید تحقق بخشیدن بدین آرزوها به‌پا می‌شد.

ولی آنچه بیش از هرچیـز توجه ما را به خود جلب کـرده عکس‌العمل طبقهٔ متوسط است. با آنکه ظهور سرمایـه‌داری استقلال زیادتری برای این طبقه به‌همراه‌آورد ومیدان را برای ابـراز ابتکار فراخترکرد، اما خطری که‌به‌وجود آورد براین مزایا پیشی‌می‌گرفت. هنوز درابتدای قرن شانزدهم فـرد ازآزادی نوین بهـره‌ای به‌صورت قدرت وایمنی نمی‌برد. احساس ناچیزی فردی وتجردی‌که آزادی بـه همراه داشت از نیرو و اعتمادی که می‌بخشید بیشتر بود، و به اضافه، تجمل وقدرت طبقات توانگر ورجال‌کلیسای کاتولیك رنجشی سخت‌در افراد دیگر می‌آفرید.

پروتستانیسم به‌این‌احساس ناچیزی وخشم بیان‌بخشید، اطمینان به‌محبت بی‌شرط وقید خدا را نابود کرد، وبه‌مردمان آموخت که در خود ودیگران‌به‌دیدهٔ‌بدگمانی وبی‌اعتمادی بنگرند. به‌جای آنکه‌آدمی را غایتی در خویش بـه حساب آورد، از او آلتی ساخت، در مقابـل قدرتهای دنیوی سرتسلیم فرود آورد، در حفظ این اصل که اگر این قدرتها اصول اخلاقی را نقض کنند صرف وجود آنها دلیل حقانیتشان

نیست پای نفشرد و آن را رها کرد، وسرانجام به‌جائی رسید که‌عناصری را که بنیـان سنت یهودی ومسیحی از آنها قوام می‌گرفت ازدست‌نهاد. درتصویری که پروتستانیسم به‌مدد تعالیم خاص خود ازفرد و خـدا و جهان عرضه کرد، احساسات ناچیزی و ناتوانی به‌حق گـرفته شد چـه اعتقاد براین استوار گشت که سرچشمهٔ این احساسات در صفات‌انسانی خود فرد است‌واو **باید** بااین احساسات دست به‌گریبان باشد.

بدین ترتیب، آئینهای تازهٔ مـذهبی احساسات افـراد معمولی طبقهٔ متوسط را به‌قالب بیان ریختند وبـا تنظیم وتعلیل وضع روانـی آنها، درتشدید وتحکیم احساساتشان تأثیر گذاردنـد . اما به‌علاوه این تعالیم به‌فرد نشان دادندکه چگونه براضطراب غلبه کند. به‌اوآموختند که با قبول ناتوانی وشرارت طبیعی خویش، با محسوب داشتن زندگـی به‌عنوان کفارهٔ گناهان، با تحقیرخویش به‌حد افراط و با کـوشش مدام ممکن است بر شك واضطراب فایق آمد، با تسلیم محض ممکن‌است مورد محبت خدا واقع شد یا لااقل در سلك رستگاران درآمد.

پروتستانیسم پاسخی بود به‌نیاز انسانی وحشت‌زدگان ودربدران وتنهایان که ناگزیر باید در دنیای جدید جائی می‌یافتند و به نقطه‌ای مرتبط می‌شدند . این ساختمان تازهٔ خوی که از تغییرات اقتصادی و اجتماعی نتیجه شده وبه‌وسیلهٔ تعالیم مذهبی تحکیم گشته بود، به‌نوبهٔ خود تبدیل به‌یکی از عواملی شد که رشد بعدی اقتصاد و اجتماع را شکل بخشید. عناصری‌که در این ساختمان خـوی ریشه داشتند ـ از قبیل وسواس برای کار، امساك و صرفه‌جوئی بسیار، آمادگـی بـرای فداساختن زندگی به‌خاطر کمك به‌مقاصد قدرتی برونی، ریاضت، ویك حس وظیفه‌شناسی ناشی از وسواس واجبار درونی ـ همه خصایصی‌بودند که در اجتماع سرمایه‌داری به‌صورت نیروهای مولد درآمدند وبـدون وجود آنها پرورش اقتصاد و اجتمـاع جدیـد امکان‌پذیر نمی‌شد. در این عناصر بود که‌انرژی آدمی قالبی مشخص یافت ودر شمارنیروهای مولد در سیراجتماع درآمد. اعمالی که به پیروی از خصایص جدیـد خوی انجام می‌گرفتند هم ازلحاظ ضرورت زندگانی اقتصادی به‌شخص سود می‌رساندند و هم از نظر روانی نیازها و اضطرابات شخصیت نوین اورا جواب‌می‌گفتند و آرام می‌کردند. این اصل را می‌توان باعباراتی

کلی‌تر بیان کرد وگفت، فرایند یا سیر اجتماع با تعیین شیوهٔ زندگی فرد، یعنی رابطهٔ وی با دیگران وباکاری که انجام می‌دهد، ساختمان خوی او را به‌قالبی خاص می‌کشد،ایده ئولوژیهای تازه ـ اعم از مذهبی یا فلسفی یا سیاسی ـ از یك طرف از این ساختمان تغییر یـافتهٔ خوی به‌وجود می‌رسند و از طرف دیگر مقبول این خوی تازه قرار می‌گیرند و آن را تشدید وارضاء و تثبیت می‌کنند. خصایص‌جدیدی‌که درخوی پرورش یافته‌اند به نوبهٔ خود عواملی می‌گردند کـه در پرورش بعدی اقتصاد واجتماع مؤثـرمی‌افتد ودر فرایند یاسیراجتماع نفوذ می‌کنند. با اینکـه این خصایص بدواً به عنوان عکس‌العملی در بـرابر تهدید نیروهای جدیـد اقتصادی بـه‌ظهور می‌رسند ، امـا رفته رفته خود بـه نیروهائی مولد تبدیل می‌شوند و تحولی را که در اقتصاد پدید آمده بیشتر بسط می‌دهند.[1]

---

۱. بحث جامع‌تری دربـارهٔ عمـل متقابل عوامل اقتصادی ـ اجتماعی، ایده‌ئولوژیك وروانی درضمیمهٔ این کتاب آمده است.

فصل چهارم

انسان نوین و دوراهی آزادی

فصل پیشین به‌تحلیل معنای روانی تعالیم اصلی پروتستانیسم گذشت. در آنجا نشان دادیم که آئینهای جدید مذهبی درپاسخ بعضی نیازمندیهای روحی به‌وجود آمدند که این نیازها خود از فرو ریختن نظام اجتماعی قرون وسطی وشروع کار سرمایه‌داری نتیجه شده بودند. این تحلیل بر محور معنای دوجانبهٔ آزادی دور می‌زد وروشن کرد که با اینکه آزادی از قیود اجتماعی کهن قرون وسطی به‌فرد احساس تازه‌ای از استقلال بخشید، درعین‌حال حالتی ازتنهائی وتجرد وشك واضطراب به‌بار آورد وفرد را به‌تسلیم وفعالیتی غیرمعقول ووسواسی وادارساخت.

در این فصل نشان می‌دهیم که جهتی که شخصیت آدمی در دوران رفرم در آن شروع به سیر کرده بود، با تأثیری که از رشد بعدی سرمایه داری پذیرفت ادامه یافت.

با تعالیم پروتستانیسم آدمی ازلحاظ روانی برای نقشی که بعدها درنظام صنعتی جدید به‌وی محول گشت آماده شده‌بود. این نظام ونحوهٔ عمل و روحی که ازآن سرچشمه گرفت و در کلیهٔ شئون زندگی تعمیم یافت، سراسر شخصیت آدمی‌را به‌قالب کشید وتناقضاتی‌را که درفصل گذشته مورد بحث قرارداديم به‌وجه روشنتری نمایان ساخت ـ فرد را پرورش‌داد، اما بیچاره‌تر ازپیش رهایش‌کرد، آزادی‌را افزایش‌بخشید،

اما وابستگیهای تازه به وجود آورد. البته قصدما این نیست که تأثیر سرمایه‌داری‌را درسراسر ساختمان شخصیت آدمی‌توصیف‌کنیم، چه‌آنچه توجه مارا به‌خود معطوف می‌کندتنها یکی ازجوانب این مسئلهٔ عمومی است ومی‌خواهیم ببینیم کیفیت دو جانبهٔ این آزادی متزاید چیست. هدف اصلی ما نشان دادن این نکته است که ساختمان اجتماع جدید دارای‌دو تأثیرمقارن بر آدمی‌است، ازیك‌طرف استقلال و اتکای به‌نفس وقوهٔ نقاد انسان‌فزونی می‌گیرد، وازطرف دیگر گرفتار تنهائی وتجرد وهراس بیشتری می‌شود. فهم‌کامل مسئلهٔ آزادی وابسته بدان‌است که بتوانیم هردو وجه این‌سیررا درنظر نگاهداریم، نه‌آنکه با دنبال‌کردن یکی، دیگری‌را گم کنیم.

اشکال‌کار در این است که عادت نکرده‌ایم درمسائل به‌طور دو جانبه فکرکنیم ونمی‌دانیم چگونه دووجه متناقض می‌توانند بایکدیگر مقارنه داشته‌باشند وهردو ازیك علت سرچشمه بگیرند. به‌اضافه، فهم جنبهٔ منفی آزادی وباری‌که برخاطرانسان می‌گذارد خود خالی‌ازاشکال نیست،خاصه برای‌کسانی‌که‌قلبشان‌درگروآزادی‌است. چون درجنگهائی که در تاریخ جدید به خاطر آزادی انجام یافته توجه همیشه بر مبارزه علیه صور **قدیم** قدرت وتضییق متمرکز بوده‌است. طبیعتاً این احساس به‌وجودآمده‌که هرچه این‌موانع وتضییقات بیشترازمیان برداشته‌شوند، انسان بیشتر ازآزادی بهره خواهدبرد، غافل از آنکه هرچند آدمی دشمنان قدیم آزادی‌را ازمیدان به‌دور کرده، دشمنانی تازه با کیفیتی دیگر به‌پا خاسته‌اند که ازلحاظ ماهیت با موانع برونی اختلاف دارند ولی راه تحقق‌آزادی شخصیت را به‌صورت عواملی دردرون مسدود می کنند. فی‌المثل معتقدیم‌که اختیار در برگزیدن دین از فتوحات نهائی آزادی‌است، اما این‌نکته‌را به‌درستی بازنمی‌شناسیم‌که‌هرچند قدرتهای منکر این اختیار در دولت وکلیسا شکست یافته‌اند، انسان جدید نیز قسمت‌اعظم استعداد خویش‌را برای اینکه به‌چیزی ایمان آورد که با روش متداول درعلوم طبیعی قابل اثبات نباشد، ازدست داده‌است. یا مثلا خیال می‌کنیم باآزادی سخن، پیروی آزادی کامل شده‌است، اما به‌یاد نمی‌آوریم که هرچند این‌آزادی ازفتوحات نمایانی‌است که‌درپیکار با تضییقات وموانع **قدیم** به‌دست‌آمده، وضع انسان جدید چنان شده‌که

بیشتر آنچه می‌اندیشد ومی‌گوید همان مطالبی‌است کـه دیگران‌نیز می اندیشند ومی‌گویند وهنوزنمی‌تواند افکاربدیع وتازه داشته‌باشد ومستقلا اندیشه کند، وفراموش می‌کنیم که بدون این‌شرط دعوی آنکه کسی را حق مداخله دربیان افکار اونیست از معنی تهی می‌شود. یا به‌خـود می بالیم که در شیوهٔ زندگی ازقید قدرتهای برونی کـه برما امرونهی می کردند آزاد شده‌ایم، اما از نقش قدرتهای بی‌نام چون عقیدهٔ عمومی و آنچه « عقل سلیم » (یا «حس‌مشترك »)[1] لقب یافته غافلیم ونمی‌دانیم که مایهٔ نفوذ این قدرتها درآمادگی عمیقی‌است که دروفق‌دادن خویش با انتظارات‌دیگران داریم ودروحشتی‌که مبادا با دیگران فرق داشته باشیم. به‌عبارت دیگر، افزایش آزادی از قید قدرتهای **برون** چنـان مفتونمان‌کرده که در برابر موانع، اجبارها وترسهای **درون**، که رفته رفته پیروزی‌آزادی‌را بردشمنان قدیم ازمعنی‌تهی می‌کنند، کورشده‌ایم.
بنابراین بعید نیست دچار این پندار شویم‌که کافی است ازهمـان نوع آزادی که درتاریخ نوین برسر آن منازعه بوده مقدار **بیشتری** به‌دست آوریم تا مشکل کلی آزادی حل‌شود، وتصورکنیم وقتی ازآزادی در برابر قدرتهائی که درآن به‌دیدهٔ انکار می‌نگرند دفاع کـردیم، آنچه شایسته بوده به جا آورده‌ایم. این نکته از خاطرمان به دور می‌ماند که با آنکه باید آنچه درتوش وتوان داریم دردفاع ازآزادیهائی که به دست‌آمده به‌کار بندیم، آزادی مسئله‌ایست که‌کمیت وکیفیت هردو در آن‌راه دارند وبرماست‌که‌نه‌تنها حافظ آزادی‌قدیم‌باشیم وبر آن بیفزائیم، بلکه درکسب نوع تازه‌ای آزادی بکوشیم که درتحقق بخشیدن به‌نفس فردی ودریافتن ایمان به‌نفس وبه‌زندگانی مددکارمان خواهدبود.

هرگونه نقد وسنجش تأثیری‌که نظام‌صنعتی در این نوع آزادی درونی داشته باید با فهم کامل سهمی که سرمایه‌داری در پرورش عظیم شخصیت انسان‌دارا بوده آغازشود. اهمیت این‌مطلب دراین‌است‌که‌اگر مشاهده کردیم درنقد وارزیابی اجتماع جدید این‌جانب قضیه به‌اهمال می‌گذرد، باید بدانیم که بنای کار بر نوعی رمانتیسم غیرمعقول است و مشکوك شویم‌که ایرادات و انتقاداتی‌که بر سرمایه‌داری وارد می‌آید به

---

[1] Common sense.

خاطر پیشرفت و تعالی نیست بلکه به‌خاطر نابود ساختن مهمترین ترقیاتی است که درطول تاریخ جدید عایدآدمی گشته‌است.

کاری که پروتستانیسم با اعطای آزادی روحانی به‌آدمی آغاز کرد، سرمایه‌داری با بخشیدن آزادی ذهنی واجتماعی و سیاسی ادامه داد. آزادی اقتصادی بنیان‌کار وطبقهٔ متوسط مدافع آن بودند. فرد از مضیق یك نظام اجتماعی ثابت‌که پایهٔ‌آن برسنن دیرین قرار داشت و عرصهٔ ترقی مردمان را با حدود کهن تنگ می‌ساخت رسته بود. توقع آن شده‌بودکه توفیق در جلب نفع اقتصادی‌تنها به‌حدود جهد، پشتکار، هوش، دلیری، صرفه‌جوئی یابخت هرکس محدودگردد. احتمال‌پیروزی یا خطرشکست وزخم وهلاك در کارزار اقتصادی هردو در برابر فرد گسترده بود، واین مصافی بود که درآن هرکس یك‌تنه باجمع دیگران می‌جنگید. درنظام فئودال، پیش‌ازآنکه‌فرد دیده به‌جهان گشاید حدود زندگانی‌اش معین شده بود، اما در نظام سرمایه داری علیرغم بسیاری محدودیتها، هرکس، خاصه یك عضو طبقهٔ متوسط ، می‌توانست بر شایستگی و افعال خود تکیه زند وازاین‌راه موفق شود. نخست انسان هدفی درنظر می‌گرفت وسپس در رسیدن بدان تلاش می‌کرد و غالباً احتمال موفقیتش قابل ملاحظه بود. بدین‌ترتیب آدمی‌آموخت که بر خود تکیه‌کند، درتصمیماتی‌که می‌گیرد مسئولیت کاررا به دوش‌کشد، و از خرافاتی‌که دراو هراس می‌افکندند یا مرهمی برخاطرش می‌نهادند درگذرد. قیودی‌که طبیعت بر دست وپای وی می‌زد هرچه بیشتر می گسستند، وتفوق بشر بر نیروهای طبیعی به‌پایه‌ای رسید که پیشینیان درخواب‌هم نمی‌دیدند. مردمان‌برابرشدندواختلافاتی‌که ازتعلق‌به‌طبقات ثابت یامذاهب مختلف سرچشمه می‌گرفت ووقتی مرزهای طبیعی میان کسان‌گشته بود وراه اتحاد بشررا مسدود می‌ساخت ناپدید شد وآدمیان آموختندکه یکدیگررا به‌دیدهٔ همنوع بنگرند.جهان ازعناصر ناشناخته و حیرت‌افزا تهی می‌شد وآدمی با دیده‌ای واقع‌بین و خالی ازاوهام در خویش نگریستن آغاز می‌کرد . آزادی سیاسی نیز رشد می‌گرفت . موقعیت‌اقتصادی‌طبقهٔ متوسط موجب می‌شدکه این‌طبقه برقدرت سیاسی دست یابد، و این قدرت سیاسی تازه امکانات جدیدی برای پیشرفت اقتصادی به‌وجود می‌آورد. انقلابات بزرگ‌انگلستان وفرانسه ومبارزهٔ

امریکائیان برای تحصیل استقلال از وقایع برجسته‌ای بود که در راه این‌تحول به‌وقوع پیوست. اوج تکامل آزادی درزمینهٔ سیاسی هنگامی دستیاب شدکه حکومت دموکراتیك جدید به‌وجودآمد وبرپایهٔ برابری همگان‌وتساوی حقوق عامه برای شرکت درحکومت ازطریق‌نمایندگان منتخب خودشان استقراریافت. ازهرکس انتظارمی‌رفت که درعین‌آنکه موافق منافع خود عمل می‌کند رفاه و مصلحت ملتی‌را که بدان وابسته است در نظر بگیرد.

حاصل‌کلام‌آنکه سرمایه‌داری نه‌تنها آدمی‌را ازقیود کهن‌رهائی بخشید، بلکه درافزایش‌آزادی‌به‌معنای مثبت‌آن و دررشد یك‌نفس‌فعال ونقاد ومسئول تأثیری عظیم گذارد.

اما این فقط یکی از اثرات سرمایه‌داری در نمو آزادی است، تنهائی وتجرد واحساس ناتوانی و ناچیزی‌که در فرد رسوخ یافته، از آثار دیگر آن است.

نخستین عاملی که شایان ذکراست ویکی از خصوصیات اقتصاد سرمایه‌داری محسوب می‌گردد اصل فعالیت انفرادی است. به‌خلاف‌نظام فئودال درقرون وسطی‌که مطابق‌آن هرکس دریك‌نظام اجتماعی مرتب وآشکار جائی ثابت ومعین داشت، اقتصاد سرمایه‌داری شخص را به‌حال خود می‌گذاشت. کیفیت، چگونگی، توفیق یا شکست فرد درآنچه می کرد فقط به‌خودش ارتباط داشت. روشن است که این اصل به پیشرفت سیری‌که درآن مردمان فردیت می‌یافتند کمك کرد، و درگفتگو از فرهنگ‌جدید نیز همیشه ازآن به‌عنوان مزیتی یاد می‌شود. اما درعین حال که این اصل جنبهٔ منفی‌آزادی‌را به‌پیش می‌برد، علائق میان فرد ودیگران را گسست وآدمیان را از یکدیگر جدا کرد. آنچه راه را برای این وضع آماده کرد تعالیم مذهبی دوران رفرم بود . در مذهب کاتولیك بنای رابطهٔ افراد با خدا، عضویت در کلیسای کاتولیك بود. کلیسای کاتولیك رابط یا واسط میان خدا وفرد بود، و با اینکه بدین ترتیب فردیت‌آدمی‌را محدود می‌ساخت، به‌وی اجازه می‌داد که باخدا به‌عنوان عضو همبستهٔ یك‌گروه روبروشود. پروتستانیسم فردرا مجبور کرد که با خدا تنها مواجه گردد. درنظر لوتر، ایمان تجربه‌ای ذهنی بود ودرمورد کالون اعتقاد راسخ به‌رستگاری نیز کیفیتی ذهنی داشت.

تنهائی‌درمواجهه باخدا فردرا درهم می‌شکست ودرجستجوی رستگاری چاره‌ای جز تسلیم محض برایش باقی نمی‌گذارد. ازلحاظ روانشناسی، اعتقاد به‌اصالت فرد (فردگرائی) درامور روحانی باهمین اعتقاد در زمینهٔ امور اقتصادی چندان اختلاف ندارد. درهردوحال وقتی فرد با نیروئی برتر ازخود روبرو می‌شود تنهاست، خواه این‌نیرو از آن‌خدا باشد خواه متعلق به‌رقیبان یا قدرتهای اقتصادی فراتر از اشخاص.

رابطهٔ انفرادی آدمی با خدا، ازلحاظ روانی مقدمهٔ آن شد که فعالیتهای دنیوی او نیز کیفیتی انفرادی بیابند.

هرچند کیفیت انفرادی نظام اقتصادی واقعیتی است که همه بدان معترفند وفقط تأثیر این فرد گرائی اقتصادی در افزایش تنهائی مردم است‌که شاید محل‌تردید باقی‌گذارد، نکته‌ای‌که می‌خواهیم مورد بحث قراردهیم ناقض تصوراتی ازسرمایه‌داری‌است که بیش‌ازهمه شیوع دارند. در این‌تصورات فرض براین‌است که در اجتماع جدید مرکز و غایت کلیهٔ فعالیتها آدمی است، وآنچه او می‌کند به‌خاطر خود می‌کند، ونفع شخصی‌وخودخواهی درانگیزش فعالیت انسان قدرت مطلق دارند. ازآنچه در آغاز این فصل گفتیم چنین نتیجه می‌شود که ما نیز تا حدودی به‌صحت‌این ادعا معتقدیم. بیشتر آنچه‌آدمی درچهارقرن‌اخیر به‌انجام رسانده به‌خاطر خود ومقاصد و هدفهای خودش بوده‌است. ولی نکته اینجاست که غالباً آنچه درنظر انسان به‌صورت مقاصد وهدفهای خودش جلوه‌گر می‌شده درحقیقت چنین‌نبوده است ـ البته در صورتی که درآدمی صرفاً به‌دیدهٔ « یك‌کارگر » یا « تولید کننده » ننگریم و در گفتگو از « او » مرادمان یك انسان واقعی با همهٔ استعدادهای عاطفی، فکری وحسی باشد. علاوه براثبات فردیت‌آدمی، سرمایه‌داری موجد نوعی انکارنفس وریاضت شدکه دنبالهٔ مستقیم روح پروتستانیسم به‌شمار می‌رود.

درتوجیه این مدعا باید حقیقتی‌را تکرارکنیم که‌درفصل‌گذشته ازآن سخن‌گفتیم. درنظام قرون وسطی سرمایه خادم آدمی‌بود، اما در نظام نوین مخدوم او شده‌است. درجهان قرون وسطی فعالیت اقتصادی وسیله‌ای بود برای نیل به‌یك هدف واین هدف چیزی جز زندگی، یا موافق استنباط کلیسای کاتولیك، جز رستگاری روحانی آدمی نبود.

فعالیت اقتصادی لازم است چه‌حتی مال هم در کمك به‌مقاصد خداوند مؤثر می‌افتد، اما فعالیت خارجی تنها تا جائی دارای حیثیت و معنی است کـه هدفهای زندگی را پیش می‌برد.[۱] فعالیت اقتصادی به‌عنـوان غایتی درخودآن و آرزوی سود به‌خاطر خودسود، همان اندازه درنظر متفکران قرون‌وسطی نامعقول جلوه‌گر می‌شد که فقدان این‌طرز فکر در روزگار نوین غیرعقلانی به‌نظر می‌رسد.

در نظام سرمایه داری، فعالیت اقتصادی و کامیابی و نفع مادی فی‌نفسه هدف قرار می‌گیرند. سرنوشت آدمی‌آن شده که به‌خاطر نفس امر به‌رشد نظام اقتصادی‌کمك‌کندوسرمایه‌گرد آورد نه‌بخاطرخوشبختی یا رستگاری فردی . انسان مهره‌ای است درماشین عظیم اقتصادی که برحسب مقدار سرمایـه‌ای که دارد اهمیتش بیشی یـا کمی می‌گیرد ـ مهره‌ای که به‌هرحال در خدمت هدفی خارجی است. هرچند برتـری فعالیت اقتصادی بردیگرامور اندیشه‌ای نبود که در ذهن لوتر وکالون راه یابد، اما بنیان این‌آمادگی برای تسلیم به مقاصدی که « خارج » از دایرهٔ امور انسانی قرار دارند به وسیلهٔ پروتستانیسم افکنـده شد. تعالیم دینی کالون ولوتر پشت انسان را ازلحاظ روحانی شکست و بـا آموختن این‌نکته‌که فعالیت باید به‌خاطرهدفهائی خارج ازآدمی انجام

---

۱ . خوانندگان را توجه می‌دهیـم کـه درا ین زمینه مراد نویسنده از « زندگی » مجموعهٔ اموری‌است که با نفسانیات آدمی ومعنویات رابطهٔ مستقیم دارند وغرض ازآنها کمك به‌فعل و انفعالاتی است‌که در خارج از وجود باطنی انسان ودرعالم مادی به‌وقوع می‌پیوندند نیست. به‌همین قیاس ، هرجا صحبت از مقاصد « خـارجی » به‌پیش می‌آید، مقصـود اموری‌است‌که با غایت معنوی شخص رابطهٔ مستقیم ندارند. ازاینجاست که نویسنده قائل به‌تقسیم میان مقاصد شده و آنچه‌را کـه مستقیماً در افزایش «فضیلت» آدمی و ارتقایش در پایگاه انسانیت مؤثر نمی‌دیده مقاصد خارجی یا برونی و عکس‌آنرا هدفهای درونی نام داده است . شاید این معنی با به‌کار بردن دولفظ « مادی » و « معنوی » به‌جـای « برونی » و « درونی » روشن‌تر شود، هرچند باید متوجه مستثنیات بود و در هرمورد معنی را ازمتن استنباط کرد. ـ م.

یابد احساس حیثیت وغرور وی را درهم کوفت وراه را برای این‌وضع آماده ساخت.

همان‌طورکه‌درفصل‌گذشته دیدیم، یکی‌ازنکات اساسی درتعلیمات لوتر تکیه برشرارت‌طبیعت‌انسان وبیهودگی ارادت ومجاهدات اوست. دراندیشهٔ کالون این‌تکیه برعصیان آدمی قرارمی‌گیرد و این فکر که انسان‌باید غرور خودرا تا سرحد توانائی به‌زیر پا گذارد مرکزیت می یابد و مقصود از حیات منحصراً بزرگداشت خداوند گرفته می‌شود و اهمیت هدفهای خود آدمی به صفر تنزل می‌کند. بدین‌ترتیب لوتر و کالون انسان‌را ازلحاظ روانی برای‌نقشی‌که می‌بایست دراجتماع نوین به عهده بگیرد آماده ساختند وبه‌وی آموختندکه خویشتن‌را به‌هیچ نخرد وزندگانی‌خودرا صرفاً تابع مقاصدی‌کند که‌ازآن اونیستند. وقتی‌انسان حاضرشد به‌صورت وسیله‌ای‌برای بزرگداشت خدائی فاقد عدل ومحبت درآید[1]، دیگر آماده بود که به‌قبول نقش خادم یك‌ماشین اقتصادی و سرانجام پیشوائی چون هیتلر تن دردهد.

درآمدن‌فرد به‌صورت وسیله‌ای برای‌حصول به‌هدفهای اقتصادی ازخواص‌روش تولید درنظام سرمایه‌داری است که‌درآن غرض ازفعالیت اقتصادی‌انباشتن سرمایه‌است. کارآدمی به‌خاطرمنفعت است، امامنفعتی که حاصل می‌شود به‌مصرف نمی‌رسد بلکه به‌صورت سرمایه‌ای تازه در می‌آید. این سرمایهٔ بیشتر سود زیادتری می‌آورد که دوباره سرمایه گذاری می‌شود و به‌همین ترتیب مطلب تسلسل می‌یابد. البته همیشه سرمایه‌دارانی وجود داشته‌اندکه‌پول‌را صرف تجمل می‌کرده شایدبرای خودنمائی به‌دور می‌ریختند، اما کسانی که می‌توان از آنها به‌عنوان نمایندگان سرمایه‌داری یاد کرد لذتشان درکار بوده نه‌در خرج‌کردن اساس پیروزیهای نظام صنعتی نوین همین اصل انباشتن سرمایه به‌جای مصرف آن‌است. اگرآدمی دچار این‌وضع روانی نبود که رنج کاررا بر خود هموار کند وبا سرمایه گذاری، دسترنج خویش را به‌خاطر بسط استعدادات تولیدی نظام اقتصادی به‌کار اندازد، پیشرفت‌ما درتسلط بر طبیعت ممکن نمی‌شد. آنچه به‌ما اجازه می‌دهدکه برای نخستین‌بار در

---

۱. منظور خدای لوتر وکالون است. ـ م.

تاریخ وضعی درآینده مجسم کنیم که درآن تنازع دائمی آدمیان برای ارضاء احتیاجات مادی از میان‌رفته، همین‌رشدنیروهای تولیدی‌اجتماع است. باهمهٔ این احوال، با اینکه اصل کار به‌خاطر گردکردن سرمایه از نظر پیشرفت انسان به‌طور عینی دارای ارزشی بزرگ وواقعی‌است، از لحاظ ذهنی آدمی‌را درخدمت هدفهائی‌به‌کار واداشته که با مقاصد انسانی وی غریبند وناگزیرش ساخته‌که‌کمر به‌خدمت دستگاهی‌که مخلوق‌خود اوست ببندد وبدین‌ترتیب درچنگال‌احساسی ازناچیزی وناتوانی‌گرفتار گردد.

تا اینجا سخن‌ازکسانی‌بودکه سرمایه داشتند ومی‌توانستندمنافعی که می‌برند به‌صورت سرمایه به‌کار اندازند. قطع‌نظرازمیزان سرمایه‌ای که در اختیار هریك ازاین‌کسان قرار داشت، زندگانی او وقف‌کاری‌که هدف خویش قرار داده‌بود یعنی انباشتن سرمایه می‌شد. اما باید دید تکلیف آنان که سرمایه‌ای نداشتند واز راه فروش کارخود روزگار می گذراندند چه بود. ازنظرروانی‌حاصل وضع‌آنان باموقعیت‌سرمایه‌داران چندان اختلاف نداشت. اولا چون در استخدام دیگران بودند، کارشان به‌قوانین‌بازار ورونق وکسادآن ونتایج ترقیات فنی وابسته‌بود. مستقیماً آلت دست‌کارفرما قرارمی‌گرفتند و دراوبه‌عنوان نمایندهٔ قدرتی برتر که ناگزیر به‌تسلیم بدان بودند می‌نگریستند. این‌مطلب خاصه‌در مورد وضع کارگران تا قرن نوزدهم صادق است. ازآن پس اتحادیه‌های کارگری به‌کارگران نیروئی مستقل بخشیدند وبا تغییری که دراحوال پدیدار کردند ایشانرا ازحالت‌آلت دست بیرون آوردند.

اما ازاین‌وابستگی مستقیم‌وشخصی‌کارگر به‌کارفرما که بگذریم، درکارگران نیز به‌همان روح ریاضت و تسلیم به مقاصدی جز هدفهای انسانی برخورد می‌کنیم که‌درمورد سرمایه‌داران از آن گفتگوکردیم. البته‌این‌نکته جای تعجب‌ندارد چه‌درهر اجتماع روح‌گروههای نیرومند است که روح فرهنگ جامعه‌را بطور کلی تعیین می‌کند. سبب این امر بعضاً آن‌است که این‌گروهها با نیروئی‌که‌دارند دستگاه تعلیم وتربیت، مدارس، مذهب، مطبوعات و تئاتر را زیر نفوذ می‌گیرند و از این راه عامه‌را به‌افکار خویش می‌آمیزند. به‌علاوه، به‌علت اعتباری که دارند طبقات پائین در قبول و تقلید ارزشهای خاص آنها بر یکدیگر پیشی

می‌گیرند و ازلحاظ روانی سعی می‌کنند خویشتن را چون آنها ببینند.
تابحال سخن ما این بود که‌آنچه آدمی‌را به صورت آلتی‌برای نیل‌به مقاصداقتصادی مافوق شخصی‌درآورد وروح ریاضت راکه مقدمات آن ازلحاظ روانی‌به‌وسیلهٔ پروتستانیسم فراهم شده بود در وی تقویت کرد، شیوهٔ تولید خاص سرمایه‌داری بود. ازطرف دیگربه نظرمی‌رسد کـه انگیزهٔ انسان جدید، خودخواهی به بـالاترین درجه و جلب سود شخصی‌است، نه‌فداکاری وریاضت‌کشی، واین حقیقت باآنچه ادعا کردیم وفق نمی‌دهد. چگونه می‌توان میان این‌دو واقعیت‌آشتی برقرار کرد کـه وقتی به مطلب به صورت عینی می‌نگریم آدمی را بندهٔ هدفهـائی می‌یابیم که ازآن اونیستند ولی‌خود او در ذهن خویش معتقد است که آنچه موجب انگیزش فعالیتش می‌شود جلب نفع شخصی است؟ چگونه می‌توان میان روح پروتستانیسم کـه همهٔ تکیه‌اش براز خود گذشتگی است وآئین نوین که، اگربخواهیم مطلب‌را از زبـان ماکیاولی[1] بیان کنیم، بزرگترین‌نیروی انگیزندهٔ رفتار آدمی‌راخودخواهی‌معرفی‌می‌کند آشتی‌برقرار کرد - همین‌آئین که‌آرزوی سود شخصی را قوی‌تر ازهر ملاحظهٔ اخلاقی‌می‌داند وادعا دارد که انسان ترجیح می‌دهد، پدرخویش را به حال مرگ ببیند و در عوض ثروت خودرا از دست ندهد؟ اگر فرض را براین قراردادیم که تکیه براز خود گذشتگی فقط به منظور پنهان داشتن یك خودخواهی‌عمیق‌عنوان شده، آیا این تناقض‌ازمیان خواهد رفت؟ شاید تاحدودی؛ ولی‌این پاسخی‌کامل نیست. برای‌اینکه نشان دهیم درکجـا باید به دنبال جواب رفت، ناگزیریم غوامض مسئلهٔ خودخواهی‌را ازنظرروانشناسی‌مورد تدقیق‌قراردهیم.[2]
فرضی‌که دربن‌تفکر لوترو کالون وکانت[3] وفروید جای‌دارد آن

---

۱. Niccolo Machiavelli (۱۴۶۹ - ۱۵۲۷) سیاستمدار و نویسندهٔ ایتالیائی. - م.
۲. برای بحث مفصلی‌دراین‌باره‌رجوع‌کنید به‌مقالهٔ ذیل‌ازهمین‌نویسنده:
"Selfishness and Self - Love", *Psychiatry*, Vol. 2, No. 4, November, 1939.
۳. Immanuel Kant (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)، حکیم آلمانی.-م.

است که خودخواهی وخویشتن دوستی یکی است. دیگران را دوست داشتن فضیلتی است، اما خودرا دوست داشتن گناه است. عشق به خود وعشق به دیگران قابل جمع نیست.

ازلحاظ نظری دراینجا مغالطه‌ای دربارهٔ ماهیت عشق به کار رفته است. چیزی که موضوع محبت واقع می‌شود سبب عشق نیست، عشق خاصیتی است موجود درشخص وفقط به وسیلهٔ چیزی که موضوع محبت است از قوه به فعل می‌رسد. نفرت تمایلی است سوزان برای نابود کردن؛ عشق باتمام قوا می‌خواهد موجودیت آنچه را که بدان متوجه شده به اثبات برساند. عشق جنبهٔ انفعالی یا «تأثری» ندارد، بلکه تلاشی است فعال برای رسیدن به یك ارتباط درونی که هدف آن شادمانی و رشد و آزادی چیزی است که بدان عشق ورزیده می شود.[1] عشق اصلا عبارت ازیك آمادگی است که می تواند متوجه هرکس یاهرچیز حتی خود شخص گردد. عشق منحصر به یك چیز یاکس، دچار تناقضی ذاتی است. البته اینکه شخصی خاص «موضوع»[2] محبت آشکار قرار می‌گیرد تصادفی نیست وبحث در عوامل متعدد وپیچیده‌ای که این انتخاب بدانها مشروط می گردد از حوصلهٔ این مقال بیرون است؛ نکتهٔ مهم آن است که، درعشق ورزیدن به کسی خاص، فقط محبتی که بالقوه درسرای دل آرمیده بوده درشخصی واحد تمرکز می‌یابد وفعلیت پیدا می‌کند. به خلاف پندار رمانتیك‌ها، حقیقت این نیست که تنها یك تن درعالم وجود دارد که می‌توان دوست داشت و شانس بزرگ زندگی درپیدا کردن آن یك نفر خلاصه می‌شود وعشق به او سبب می‌گردد که آدمی ازهمه کس پای پس کشد. عشقی که نمی‌تواند جزبه یك نفر متوجه شود، خودش دلیل آن است که عشق نیست بلکه یك بستگی ناشی ازسادیسم و مازوخیم است. در محبت، صفات و

---

۱. سالیوان (Sullivan) هم در دروس خود به این نظر نزدیك می‌شود. وی می‌گوید صفت بارز دوران پیش از شباب پیدایش برخی جنبشهای درونی دررابطهٔ بین افراد است که به نوع تازه‌ای رضایت منتهی می‌شود. به عقیدهٔ اوعشق عبارت ازوضعی است که درآن رضایت معشوق درست به همان اندازه پرمعنی وخواستنی است که رضایت عاشق.

۲. Object

کیفیات بشری درقالب‌معشوق پیکرمی‌یابد وبه‌این سبب جنبهٔ اثباتی‌که دربن عشق نهفته به سوی او روان می‌شود. عشق به یك نفردلیل عشق به‌آدمی‌است، وبه خلاف پندار غالب، عشق به‌آدمی تصورانتزاعی نیست که به‌دنبال دل‌سپردن به‌کسی‌خاص به‌وجودآید و تجربه‌ای را که بایك «موضوع» پدیدارشده تعمیم دهد. گرچه از لحاظ تکوین، عشق به‌بشر به طوراعم حاصل برخورد با افراد خاص است، اما پس ازاین مرحله، بنیان عشق به معشوق راعشق به‌بشر تشکیل می‌دهد.

پس اصل آن‌است که محبت من،دیگران وخود مرابه‌یك‌اندازه دربرمی‌گیرد. اگرمی‌توانم درزندگی وشادمانی‌ورشد وآزادی خودبه‌دیدهٔ اثبات بنگرم دلیلش آن است که درمن یك توانائی و آمادگی اساسی برای این امر وجود دارد. وقتی این‌آمادگی درکسی‌موجود شد، خود اورا هم دربرمی‌گیرد؛اما اگرشخص فقط توانست دیگرانرادوست‌بدارد، دوست داشتن درتوان او نیست.

خودخواهی‌باخویشتن دوستی‌سروکارنداردبلکه باعکس آن‌یکی است. خودخواهی نوعی طمع وآز است وچون دیگر انواع این صفت، سیری نمی‌پذیرد وبه‌این سبب هرگزرضایت نمی‌شناسد. طمع چاه ویلی است که بدون‌آنکه نیازکسی‌را ارضاء کند توانش را به‌آخر می‌رساند. مشاهدات دقیق‌نشان می‌دهندکه خودخواه همیشه به‌خویش مشغول‌است، هرگزراضی‌نیست، همیشه ناآرام است، پیوسته می‌ترسد که‌آنچه به‌دست می‌آورد کفافش ندهدوازچیزی به‌غفلت درگذرد ومحروم شود. وجودش درآتش حسداست چه ممکن است دیگری بیش‌ازاو داشته باشد. اگر مشاهده را دقیقتر کنیم و خاصه قوای متحرکهٔ ناهشیار را در نظر آوریم، خواهیم دید که چنین کسی نه‌تنها خود را دوست ندارد بلکه ازخویش بیزاراست.

حل معمائی‌که دراین تناقض ظاهری نهفته آسان است. ریشهٔ خودخواهی‌درفقدان محبت برای‌خویشتن است. کسی‌که درخود موردی برای محبت و تحسین نمی‌یابد، دائماً ازخود در اضطراب است. ایمنی درونی‌که وجودآن منوط به‌محبت واثبات حقیقی‌است در درون اوخانه ندارد ـ نگران خویشتن است، وچون ازیك ایمنی‌ورضایت اساسی‌بهره نمی‌برد، حریص است که همه چیز را برای خودش محفوظ دارد. این

نکته درمورد افراد «خود شیفته»[1] نیز صادق است، بااین تفاوت‌که آنچه ایشانرامشغول‌می‌دارد ستایش‌خوداست نه‌تحصیل‌اشیاء .هرچند ظاهر آن است که این‌افراد به‌خود عشق فراوان می‌ورزند، اما درحقیقت محبتی به‌خودندارند، و نارسیسیسم هم مانند خودخواهی، افراط برای‌جبران[2] فقدان‌محبت به‌خود است. به‌عقیدهٔ فروید،خود شیفته کسی‌است‌که عشق خود را ازدیگران بریده ومتوجه خویشتن‌کرده‌است. قسمت اول این عقیده صحیح اما قسمت دوم آن نادرست است؛ خود شیفته نه خود را دوست دارد ونه دیگران را.

ازاین سخن به مسئله‌ایکه درآن بحث می‌کردیم ودامنهٔ گفتگو به تحلیل خودخواهی ازلحاظ روانشناسی کشید باز گردیم. صحبت به تناقضی رسیده بود که از یکسو، انسان جدید معتقد است که انگیزهٔ آنچه می کند نفع خود اوست، ولی فی‌الواقع زندگانی‌اش به دنبال هدفهائی می‌گذردکه ازآن اونیستند. این مطلب شبیه اعتقادکالون‌است که غایت هستی آدمی‌باید جلال و بزرگداشت خدا باشد نه خود وی. سعی‌ما مصروف‌آن شد که نشان دهیم ریشهٔ خودخواهی‌دراین است که شخص به‌آنچه حقیقتاً «نفس» اوست محبت نمی‌ورزد. مراد از «نفس» در اینجا سراسر وجود یك انسان واقعی‌باهمهٔ قوا واستعدادات اوست.

---

۱. Narcissistic. درافسانه‌های یونان‌نارسیسوس(Narcissus) نوجوانی‌بود که عاشق تصویرخویش درآب شد وخدایان اورا به‌صورت گلی‌که به‌همین‌نام‌نامیده شد ونزد ما به‌گل‌نرگس موسوم است‌درآوردند. همان طور که ازاین ریشهٔ لغوی مستفاد می‌شود، «نارسیسیست» یاخود شیفته کسی است که به خود عاشق است . این حالت را نارسیسیسم (Narcissism) یا « خودشیفتگی» گویند. اما در روانکاوی، این لفظ معنای دقیقترووسیعتری دارد، وروانکاوان درآن به عنوان یکی‌از مراحل ابتدائی‌رشد روانی‌جنسیت می‌نگرند. در این مرحله چیزی‌که جنسیت بدان متوجه می‌گردد خود شخص است واین توجه لذتی‌شهوانی به‌همراه دارد. ـ م.

۲. Overcompensation. مراجعه شود به یادداشت زیر صفحهٔ ۹۱ . ـ م.

آنچه انسان جدید به‌خاطر نفع آن تلاش می‌کند «نفس» اجتماعی اوست؛ این نفس از نقشی که باید فرد دراجتماع به عهده داشته باشد تشکیل می‌شود ودرحقیقت لباس مبدلی‌است که آدمی‌درذهن خویش به‌وظیفه‌ای که واقعاً دراجتماع دارد می‌پوشاند. این نوع خودخواهی که در روزگار نوین باآن مواجهیم حرص و آزی است که نفس حقیقی فرد را ناکام می‌کند چه هدفش درنفس‌اجتماعی‌وی خلاصه می‌شود. ظاهراً صفت‌بارز انسان جدید عرض اندام است، اما حقیقت‌آن است که نفس وی‌کاستی گرفته وبه‌جزئی‌تقلیل یافته است وقوهٔ متفکرواداره، شخصیت‌آدمی را به‌خود منحصرکرده‌اند.

با اینهمه، به‌فرض صحت این مدعا، این سؤال به‌پیش می‌آید که‌آیا تسلط زیادترانسان برطبیعت باعث نشده که نفس وی‌نیرومندتر شود؟ البته این نکته تا اندازه‌ای درست است و جنبهٔ مثبتی که در پرورش فرد وجود داشته و نباید ازنظر دور داشت، از آن سرچشمه می‌گیرد. ولی باوجود تفوق درخشان آدمی برطبیعت، متأسفانه اجتماع در ضبط نیروهائی که خود به‌وجود آورده نیست. تا آنجا که غرض جوانب فنی قضیه است، نظام تولیدی ما نظام معقولی است؛ ولی وقتی جوانب اجتماعی این نظام در نظر آورده می‌شود، وضع نامعقول آن به‌ظهور می‌رسد. بحرانهای اقتصادی وبیکاری‌وجنگ حاکم بر سرنوشت آدمی‌است. انسان دنیائی‌برای خود به وجودآورده، کارخانه وخانه بنا کرده، دست به تولید اتومبیل و لباس و غلات ومیوه زده است، اما در عین حال از حاصل زحمت خویش به دورمانده‌ونسبت بدان بیگانه شده است. دیگر برجهانی که به‌وجود آورده حاکم‌نیست، بلکه این جهان بر او حکومت می‌کند وناگزیر دربرابر آن‌سرکهتری فرود می‌آورد و می‌کوشد تا آنجا که می‌تواند آن را باخود مساعد و همراه کند و شاید دستی درآن برد. محصول‌کاروی، خدای اوشده است.ظاهراً آنچه آدمی‌را به‌پیش می‌راند نفع خود اوست، ولی درواقع، تمام وجود او با تمام استعدادات واقعی نهفته درآن آلتی‌گشته‌که در خدمت ماشینی که وی‌خود موجد آن‌بوده به‌کارافتاده است. این پندارهنوزدر آدمی زنده است که درمرکزجهان جای دارد، اما ازسوی دیگراحساس شدیدی از ناتوانی و ناچیزی به وجودش احاطه یافته که در روزگاران گذشته از

احساسات هشیارنیاکانش دربرابرخدا به‌شمارمی‌رفت.

کیفیتی‌که در روابط انسان جدید و همنوعانش به وجودآمده، احساس تجرد و ناتوانی‌را تشدید می‌کند. کیفیت انسانی وسرراست از رابطهٔ واقعی‌میان افراد رخت بربسته و در عوض روحی پدید آمده که هدفش دستکاری و آلت قراردادن دیگران است. حاکم برروابط شخصی واجتماعی‌قوانین‌بازاراست. شك نیست که از لحاظ انسانی، رابطهٔ بین رقیبان جزبرپایهٔ بی‌اعتنائی‌متقابل استوارنتواند بود، والا هریك دربه انجام رسانیدن هدف اقتصادی خود یعنی مبارزه و عنداللزوم نابودی اقتصادی دیگری ناتوان می‌شد.

همین روح بی‌اعتنائی، رابطهٔ میان‌کارفرما وکارکنان را نیز در برمی‌گیرد. کافی است به لفظ «کارفرما» بنگریم و از آن حدیث مفصل بخوانیم. کسی که سرمایه دارد انسان دیگری را به‌کارمی‌گیرد، درست همانطور که درکار از یك ماشین مدد می جوید. هردو به دنبال منافع اقتصادی خویشند ودراین راه ازیکدیگراستفاده‌می‌کنند. دراین‌رابطه، هریك دیگری را به‌دیدهٔ وسیله یا آلتی برای رسیدن به هدفی خاص می‌نگرد. اما رابطهٔ بین دوانسان که دریکدیگرچیزی جزسود رسانی متقابل جستجو می‌کنند چنین‌نیست. آلت‌قراردادن دیگران در روابط میان بازرگان ومشتری وهمچنین دروضع روانی‌نسبت به‌کار نیزمشهود است. مشتری آلتی‌است که باید دستکاری شود، نه انسانی مشخص که بازرگان باید دربرآوردن مقاصدش بکوشد. تولیدکنندهٔ امروز به‌خلاف پیشه‌ور قرون‌وسطی‌درآنچه تولید می‌کندچندان ذیعلاقه نیست، تولیداو به‌خاطرنفعی‌است که می‌کوشد از سرمایه‌اش به دست‌آورد، و چیزی که تولید می‌کند وابسته به‌بازاراست که می‌گوید اگر درفلان رشته سرمایه گذاردی، سود می‌بری.

این کیفیت غریب افتادگی‌یا بیگانگی[1] منحصر به اقتصادیات نیست بلکه در روابط شخص نیز رسوخ کرده است. روابط موجود، روابط میان‌آدمیان‌نیست، روابط بین‌اشیاء است. مهمترین ومخرب‌ترین صورت این وضع، یعنی آلت قراردادن دیگران و بیگانگی در رابطهٔ

---

1. Alienation

شخص باخودش به‌ظهور می‌رسد.[1] آدمی‌فقط کالا نمی‌فروشد، بلکه‌خودش را نیز می‌فروشد و خویشتن راکالا احساس می‌کند. آنکه از زور بازو نان می‌خورد نیروی جسمانی‌خویش، وکسانی‌چون بازرگانان و پزشکان وکارمندان دفتری «شخصیت» خودرا می‌فروشند. برای فروش‌محصولات یاخدمات خود، دستهٔاخیرناگزیرباید «شخصیتی» خوشایند وصفاتی‌چون انرژی وابتکاریا هرنکتهٔ دیگری که شغل‌مورد نظرایجاب می‌کند دارا باشند. آنچه ارزش و حتی احتیاج به وجود این صفات‌را معین می‌کند بازار است. اگر از صفاتی که شخص عرضه می‌کند سودی نرسید، باید گفت اصولا صفتی‌دارا نیست، درست همانگونه که اگر کالائی‌قابل‌فروش نبود، گویند بی‌ارزش است، هرچند ممکن است هنوزبه‌درد بخورد یا به‌کارآید. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که اعتماد به نفس یا «احساس وجود» فقط نشانهٔ آن است که دیگران در بارهٔ انسان چه می‌اندیشند. اعتقاد به‌ارزش شخصی‌بدون درنظرگرفتن محبوبیت و موفقیت دربازار میسرنیست. اگربه دنبال شخص آمدند، معلوم می‌شود کسی است، اما اگر محبوبیت نداشت، کسی‌نیست. سبب آنکه محبوبیت در نظر انسان جدید اهمیتی‌چنین عظیم یافته آن‌است که عزت‌نفس وی‌به مقبول‌افتادن «شخصیت» او وابستگی‌پیدا کرده است. اگرکسی درعرضهٔ «شخصیت» موفق شد، نه‌تنها در امور روزانه‌کامیاب می‌گردد، بلکه به جای اینکه خویشتن‌را با احساس‌حقارت دست به گریبان بیابد،خواهد توانست در خود به‌دیدهٔ احترام وبزرگی بنگرد.[2]

بدین ترتیب، آزادی تازه‌ای که از سرمایه‌داری به وجودآمد برتأثیری که ازآزادی مذهبی‌پروتستانیسم درفرد به‌جا مانده بود مزید

---

۱. بنیانی که برای فهم مسئلهٔ غریب افتادگی وجود دارد به وسیلهٔ مارکس وهگل فراهم‌آمده است. دراین زمینه، مفاهیم «پرستش‌کالا» و «غریب افتادگی‌کارگر» ازمارکس شایان توجه خاص است.

۲. تحلیلی‌که ازمسئلهٔ عزت‌نفس به‌دست دادیم درنوشته‌ای ازارنست شاختل (Ernest Schachtel) تحت عنوان « احساس وجود و « فروش » شخصیت » که هنوز انتشار نیافته، به صراحت بیان شده است.

شد. تنهائی وجدائی انسان فزونی گرفت و وی به‌صورت آلتی درکف قوای قاهر خارجی درآمد. فرد شد، اما فردی حیرت‌زده و نا ایمن. برای غلبه برمظاهر این نا ایمنی، آدمی ناگزیر ازعواملی چند مدد گرفت. متوجه شد که مال ودارائی پشتیبان نفس اوست، وآنچه هست وآنچه دارد قابل تفکیك نیستند. نفس وی همانقدر از خانه و جامه‌اش تشکیل می‌شود که ازتنش. هرچه احساس «ناکسی»[1] بیشتر براو دست می‌یافت، نیازش به مال فزونی می‌گرفت. بدین نتیجه رسید که اگر ثروتش را ازدست دهد، قسمت مهمی از «نفسش» ازمیان رفته است و دیگر درچشم دیگران و خودش به‌صورت آدمی تمام عیارنمایان نخواهد شد.

تحصیل مال وپیروزی درهماورد بارقیبان، قدرت واعتبار به‌همراه می‌آورد واین دونیز درتقویت نفس مؤثر می‌شدند. ستایش ازسوی دیگران وتسلط برآنان، برقدرت ناشی ازثروت مزید می‌گشت و نفس نا ایمن فرد را بیشتر تقویت می‌کرد.

آنکه مالی نداشت و ازاعتبار اجتماعی محروم بود، درخانواده به‌دنبال آبرو می‌رفت ودرآنجا خودرا کسی می‌یافت. همسر و فرزندان ناگزیر ازاطاعت وی بودند، واین سبب می‌شد که اوخویشتن را درمقامی والا ببیند و دل‌خوش کند که چنین پایگاهی حق طبیعی اوست. ممکن است کسی را در روابط اجتماعی‌اش بادیگران به‌چیزی نخرند، اماهمین آدم وقتی به‌سرای خودباز می‌گردد پادشاه است. ازخانواده که بگذریم، غرورملی (دراروپا بیشترغرورطبقاتی) نیزسبب می‌شد که شخص برای خود اهمیتی قائل شود. حتی آنان که شخصاً کسی نبودند، چون خود را به‌گروهی وابسته می‌دیدند که گمان می‌بردند ازدیگر دسته‌ها بالاتراست، احساس غرور می‌کردند.

البته باید میان این عوامل که در تقویت وجود سست شده از

---

۱. خوانندگان البته توجه دارند که دراینجا مراد معنای اخلاقی لفظ «ناکسی» نیست. منظور حالتی است که در آن آدمی به‌چیزی گرفته نمی‌شود. مولوی گوید:

من کسی در ناکسی دریافتم — بس کسی در ناکسی دریافتم

۰- م

آنها استمداد می‌شد و می‌توان به عوامل مقوی موسومشان ساخت و عوامل دیگری چون آزادی واقعی اقتصادی وسیاسی وامکان برای ابراز ابتکار وتنویر افکار که درابتدای این فصل بدانها اشاره رفت، تمیز قائل شد. عوامل اخیر حقیقتاً نفس آدمی را نیرو می‌بخشیدند وراه را برای پرورش فردیت واستقلال وتفکر معقول باز می‌کردند، درصورتیکه عوامل مقوی تنها به‌کار آن می‌خوردند که احساس نا ایمنی واضطراب آدمی را جبران کنند وبدون آنکه به‌ریشهٔ درد برسند، فقط بر آن سرپوش نهند. به‌کمک این عوامل فرد درذهن هشیار خویشتن را ایمن می‌پنداشت غافل از آنکه آنچه درسطح دیده می‌شد و با استمداد ازاین عوامل ناپدید می‌گشت فقط بخشی ازاضطراب ونا ایمنی نهفته در درون بود.

تحلیل مفصل تاریخ اروپا وامریکا دردورهٔ فاصل بین عصر رفرم وروزگار خودمان نشان خواهد داد که درسیر تحول آزادی از منفی به مثبت دوجنبهٔ متناقض وجود داشته که هریك به‌موازات دیگری به‌پیش می‌رفته ودر آن می‌آمیخته است. متأسفانه چنین تحلیلی از گنجایش این کتاب بیرون است وباید درنوشته‌ای دیگر عرضه گردد. همین‌قدر می‌گوئیم که دربعضی ازاعصار ودرمیان برخی گروه‌ها، عاملی که غلبه داشت آزادی به‌معنای مثبت آن، یعنی نیرو وحیثیت نفس آدمی بود. چنین وضعی هنگام پیروزی اقتصادی واجتماعی طبقهٔ متوسط برنمایندگان نظام قدیم درانگلستان و فرانسه وآمریکا وآلمان حادث شد. در مبارزه‌ای که بدین ترتیب برای نیل به‌آزادی به معنای مثبت آن صورت گرفت، طبقهٔ متوسط به‌آن جنبه از پروتستانیسم که برخود مختاری و حیثیت آدمی تکیه می‌زد متوسل می‌شد وکلیسای کاتولیك باآنان که برای حفظ امتیازات ناگزیر با آزادی انسان به پیکار برخاسته بودند دست اتحاد می‌داد.

امتزاج این دوجنبهٔ آزادی، علاوه براصول دینی دوران رفرم درتفکر فلسفی عصرجدید نیز مشهود است. بدین ترتیب مشاهده می‌کنیم که با اینکه خود مختاری وآزادی فرد ازمفروضات فلسفهٔ کانت وهگل است، معهذا این دوحکیم آدمی را در درجهٔ دوم اهمیت قرار می‌دهند ووی را تابع مقاصد دولتی که قدرت مطلق دارد می‌دانند. یا می‌بینیم باآنکه فیلسوفانه دوران انقلاب کبیرفرانسه وبعد از آنان متفکرین

قرن نوزدهم چون فویرباخ[1] ومارکس و اشتیرنر[2] ونیچه براین اعتقاد استوارند که فرد نباید تابع هیچگونه غرضی که بارشد و سعادت وی بیگانه است واقع شود ودراین اعتقاد هیچگونه مصالحه روا نمی‌دارند، امافلاسفهٔ ارتجاعی درهمان قرن تبعیت آدمی‌را ازمراجع قدرت روحانی و دنیوی از اصول موضوعهٔ دستگاه فکری خویش قرار می‌دهند. سیر آزادی بشربه معنای مثبت آن در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم و ابتدای قرن بیستم به‌اوج می‌رسد. طبقهٔ متوسط دراین آزادی سهیم می‌شود و طبقهٔ کارگر عاملی آزاد وفعال می‌گردد که هم برای هدفهای اقتصادی خود و هم در عین حال به خاطر آرمانهای وسیعتر انسانیت دست به پیکار می‌زند.

با فرا رسیدن مرحلهٔ انحصارگری سرمایه‌داری و رشد متزاید آن درسالیان اخیر، اهمیت هریك ازاین دوجنبه آزادی انسان‌دگرگون می‌گردد. عواملی که به ضعف نفس فردی‌آدمی منجر می‌شوند پیشی می‌گیرند، آنها که به وی نیرو می‌دهند از اهمیت می‌افتند. احساس ناتوانی وتنهائی فرد فزونی می‌گیرد، ازقیود کهن آزادتر می‌شود ولی امکاناتی که برای کامیابی در امور اقتصادی در مقابل خویش می‌یابد محدودتر می‌گردند. آدمی خویشتن را در برابر نیروهائی دیو آسا در مخاطره می‌بیندو به‌طورکلی وضعش ازبسیاری جهات به‌وضع قرون پانزدهم وشانزدهم‌شباهت پیدا می‌کند.

مهمترین عامل در این تغییر وضع، افزایش قدرت سرمایهٔ انحصارگران است. تمرکز سرمایه (که نباید باثروت اشتباه شود) در بخشهای معینی از دستگاه اقتصادی ما امکان به ثمررسیدن ابتکار و دلیری و هوش فردی را مواجه با تضییق کرده است. درهریك از این بخشها که سرمایهٔ انحصاری پیروز شده، استقلال اقتصادی بسیاری از مردم ازمیان رفته است. آنان که چون قسمت اعظم طبقهٔ متوسط هنوز به تلاش ادامه می‌دهند، دراین مبارزه خود را با چنان نیروئی روبرو می‌بینند که احساس دلیری واعتماد برابتکار فردی دردلشان به‌احساسی ازناتوانی ودرماندگی‌مبدل می‌گردد. گروهی‌کوچك، در نهان برجامعه

---

۱. Feuerbach　　۲. Stirner

نفوذ وقدرتی عظیم دارند وسرنوشت قسمتی بزرگ ازاجتماع وابسته به تصمیمات این گروه است. تورم اقتصادی ۱۹۲۳ درآلمان وفاجعهٔ مالی ۱۹۲۹ درامریکا این احساس نا ایمنی راتشدید کرد ودردل آنان که به تأثیر کوشش فردی برای موفق شدن امید داشتند تخم یأس کاشت واعتقاد به‌نامحدود بودن امکانات کامیابی را درهم کوفت.

خطر قدرت عظیم سرمایه که بازرگانان خرد ومتوسط را تهدید می‌کند بالقوه است واین احتمال به‌خوبی وجود دارد که اینان بتوانند استقلال خود را حفظ کنند وهمچون گذشته از کارشان سود برگیرند، ولی با این وصف احساس نا ایمنی و ناتوانی که اعضاء این گروه را فرا گرفته به مراتب بیش ازسابق است. درگذشته بازرگانی ازاین قبیل در مقابل رقیبانی می‌جنگید که باوی برابر بودند، اما اکنون با حریفان انحصارگر کوه پیکر در نبرد است. حتی بازرگانان مستقلی که دراثر پیشرفت صنعت جدید به کارهای تازه اشتغال یافته‌اند از لحاظ روانی با بازرگانان مستقل قدیم تفاوت دارند. شاهد این اختلاف، وضع مالکین جایگاههای فروش بنزین است که گاهی از آنان به عنوان نمایندگان طبقهٔ متوسط جدید یاد می‌شود. بسیاری از اینان از لحاظ اقتصادی مستقلند و مانند یك خواربار فروش یا خیاط قدیم مالك کسب وکار خویشند. اما علیرغم این نکته، ببین تفاوت ره از کجاست تابه کجا. آنکه درگذشته دکان خواربارفروشی داشت، نیازمند علم ومهارت بسیار بود، می‌توانست میان عمده فروشانی که ازآنان جنس می‌خرید به‌حسب قیمت وکیفیت کالایشان قائل به‌انتخاب شود وناگزیر بود نسبت به‌احتیاجات مشتریان بسیاری که داشت خبیرباشد، ازراهنمائی آنان دریغ نورزد، وبداند به‌کدام نسیه بفروشد وباچه کسی جزدر مقابل پول نقد معامله نکند. رویهمرفته کاسب یا بازرگان قدیمی درعین حال که از استقلال برخوردار بود، به مهارت وتوجه بفرد فرد خریداران وبصیرت وفعالیت هم نیاز داشت. اما وضع صاحب جایگاه فروش بنزین چنین نیست. کالائی که برای فروش عرضه می‌کند منحصربفرد است: بنزین وروغن؛ درمعاملاتش باشرکتهای نفتی جای چانه وچون وچراوجود ندارد؛ کارش تکرار همان یك عمل یعنی دادن بنزین وروغن است. ازلحاظ بروزمهارت وابتکاروفعالیت فردی مجالش ازخواربارفروش سابق کمتراست؛ سودی

که می‌برد وابسته به‌دوعامل است: نخست قیمتی‌که درمقابل خریداری بنزین وروغن می‌پردازد وسپس تعداد اتومبیلهائی‌که درجایگاه فروش متعلق به‌وی توقف می‌کنند، واوبرهیچیك ازاین دوعامل نظارت‌زیادی ندارد چه وظیفه‌اش‌کار گذاری بین مصرف کننده و عمده فروش است. ازنظرروانی‌مهم نیست که چنین کسی‌مستخدم شرکت تولید کنندهٔ نفت باشد یاتاجری به‌اصطلاح «مستقل»؛ درهردوحال مهره‌ای کوچك‌است دردستگاه عظیم توزیع.

آن دسته ازاعضاء طبقهٔ‌متوسط‌جدید هم که پشت میزمی‌نشینند وتعدادشان باتوسعهٔ‌کار شرکتهای بزرگ بازرگانی افزایش یافته است وضعشان با تاجران کوچك ولی مستقل قدیم فرق بسیار کرده است. ممکن است بگوئیم با اینکه این عده ظاهراً استقلال ندارند ولی‌همان اندازه برای نشان دادن ابتکار و هوش وکامیاب شدن میدان دارند که خیاط یاخواربارفروش سابق، وشاید ازآن هم بیشتر. با اینکه این گفته به یك معنی درست است، اما روشن نیست که تا کجا می‌توان به‌صحت آن پشت‌گرم بود. وتازه وضع عضوی ازاین دسته ازلحاظ روانی‌باگذشته اختلاف دارد. چنین کسی جزئی است از یك ماشین عظیم اقتصادی، به‌کاری بسیارتخصصی‌اشتغال دارد، باصدها نفر دیگرکه وضعی چون او دارند سخت دررقابت است، واگر عقب بیفتد بدون هیچگونه ترحم از خدمت منفصل می‌شود. خلاصه آنکه اگرهم احتمال موفقیت او گاهی زیادترباشد، احساس ایمنی‌و استقلالش ازآن تاجرقدیم به‌مراتب کمتر شده است وبه‌صورت مهره‌ای درآمده که قطع‌نظرازبزرگی یاکوچکی، ناگزیر باید در دستگاهی‌بچرخد وباسرعت گردش آن همگام گرددکه در نظارت آن هیچگونه سهمی ندارد، ودر مقایسهٔ با آن به‌کلی ناچیز است.

وسعت ونیروی عظیم مؤسسات بزرگ بازرگانی درکارگرهم از نظرروانی‌تأثیرکرده است. درروزگارگذشته درمؤسسات کوچکتر کارگر شخصاً رئیس‌خودرا می‌شناخت وباکارمؤسسه به طورکلی‌آشنا بود و می توانست آنرا درنظرآورد. با اینکه استخدام وانفصال کارگربه قوانین بازار بستگی داشت، رابطهٔ میان او ورئیس و کار مؤسسه از واقعیتی برخوردار بود وهمین امرسبب می‌شد که کارگراحساس کند که ازوضع

خود به‌درستی آگاه است. اما کسی که اکنون در کارخانه‌ای که هزاران کارگر دارد به کار مشغول است وضـع دیـگری دارد. « رئیس» صورتی انتزاعی یافته وهرگز دیده نمی‌شود. «هیأت رئیسه» قدرتی بی‌نام شده که غیرمستقیم باکارگرمعامله می‌کنند و افـراد در مقایسه با آن خرد و ناچیزند. خود مؤسسه چنان بزرگ شده کـه تنهـا بخشی از آن کـه در میدان دید کارگر قرار می‌گیرد همـان است که با شغل وی ارتباط دارد .

عدم تعادل این‌وضع تا اندازه‌ای به وسیلهٔ اتحادیه‌های کارگری جبران شده است. این اتحادیه‌ها نه‌تنها وضع اقتصادی کارگر را بهبود بخشیده‌اند بلکه‌احساسی‌ازنیرومندی واهمیت‌درمقابل دستگاههای‌عظیم کارفرما دراو به‌وجود آورده‌اند وبدین‌وسیله ازلحاظ روانی تأثیر بزرگی ازخود به‌جای گذاشته‌اند. ولی متأسفانه بسیاری از این اتحادیه‌ها خود به‌سازمانهائی‌بسیار وسیع مبدل شده‌اندکه بازعرصه‌را برای ابراز ابتکار فردی ازطرف اعضاء تنگ‌کرده‌اند. اعضاء حقوقی‌راکه باید می‌پردازند وگاه به‌گاه در انتخابات اتحادیه رأی می‌دهند، اما باز در حکم مهـره هائی ناچیز درماشینی عظیمند. مهمترین امر آن‌است که اتحادیه‌ها به همکاری فعال‌فرد فرد اعضاء مستظهرشوند وصفوف آنانرا چنان متشکل سازندکه هریك‌مجال یابد خویشتن‌را درحیات سازمان سهیم ببیند ودر مقابل آنچه انجام می‌شود احساس مسئولیت کند.

تنها درنقش بازرگان ومستخدم وکارگرنیست که فرد درعصرما ناچیز شده؛ اوحتی‌به‌عنوان خریدارهم‌گرفتار این احساس‌است. سالیان اخیر شاهد تغییری اساسی در نقش مشتری بوده است. کسی‌که سابقاً برای‌خرید به‌یك مغازهٔ خرده‌فروشی منعلق به‌تاجری مستقل قـدم می نهاد، اطمینان داشت که مورد توجه خاص واقع می‌شود، خریدی کـه می‌کرد ازنظر صاحب مغازه اهمیت داشت، نحوهٔ استقبال بدان بود که کسی‌درخور اعتنا وارد شده، خواستهای‌مشتری بررسی می‌شد، وهمان عمل خرید به‌وی احساس اهمیت و حیثیت می‌بخشید. اما اکنون‌رابطهٔ خریدار با یك فروشگاه بزرگ به‌کلی از این وضع بیرون آمده است. عظمت ساختمان، تعدادکارکنان ووفور کالاها مشتری‌را تحت تأثیرقرار می‌دهد ودر مقایسهٔ او خودرا کوچك وبی‌اهمیت می‌یابد. به‌عنوان یك

فرد فروشگاه برایش اهمیتی قائل نیست. اهمیتش در آن است که یك مشتری است، واگر فروشگاه نمی‌خواهد اورا ازدست بدهد بدین علت است‌که‌این امر نشان خواهدداد که‌عیبی درکارموجود است وخریداران دیگرهم ممکن‌است به‌همان‌دلیل ازدست‌بروند. تنها به‌عنوان موجودی انتزاعی است که مشتری اهمیتی دارد، به‌صورت موجودی ملموس که برای‌خریدآمده اهمیتش هیچ است. هیچکس ازآمدنش شادمان نمی‌شود وهیچکس به‌درخواستهایش اعتنائی‌خاص ندارد. عمل‌خرید درست مثل رفتن به‌پستخانه وخریدن تمبر شده است.

این وضع درمورد روشهای نوینی‌که درتبلیغات به‌کار می‌رود از این‌هم آشکارتراست. درگذشته نیز بازرگان برای‌فروش متاع «بازار گرمی» می‌کرد، اما سخنانش غیرمعقول نبود. با مشتری آشنا بود و کالای خودرا می‌شناخت وبرمبنای آن می‌کوشید تاآنچه دارد بفروشد. البته آنچه برای فروش می‌گفت سراسرموافق باعقل نبود وتا آنجا که می‌توانست سعی داشت خریدار را مجاب کند ولی اثر گفته‌اش وابسته بدان بودکه‌عقل ومنطق نیز درآن‌راه داشته‌باشند. امروز بخش‌عظیمی ازتبلیغات از این‌راه جدا شده‌است. آنجا که این تبلیغات مقبول می‌افتند نزد هیجانات است نه درسرای عقل ومانند هرگونه تلقین خواب مصنوعی[1] می‌خواهند اول مردم‌را ازلحاظ هیجانی تحت تأثیر قراردهند وبعد به‌تسلیم فکری وادارشان‌کنند. برای تأثیر درخریداران، این‌گونه تبلیغ با اعلان به‌انواع حیل متشبث‌می‌شود: همان «فرمول» را بارها تکرارمی‌کنند، ازنفوذ تصویر شخصیتی معتبر چون خانمی‌که درمجامع ومحافل‌رفت‌وآمد دارد یا مشت‌زنی شهیرکه فی‌المثل سیگارش ازنوعی خاص‌است مدد می‌گیرد، خریدار را مجذوب ودرهمان‌حال قوای نقادش را به‌وسیلهٔ «جاذبهٔ جنسی» دختری زیبا سست می‌کنند، در دلش از اینکه مبادا تنش یا دهانش رایحه‌ای ناخوش‌بگیرد هراس می‌افکنند، یا به‌خیال‌پردازی تحریکش می‌کندکه مثلا باخرید فلان پیراهن یاصابون مسیر زندگانیش ناگهان راه دیگری خواهدگرفت. همهٔ این‌روشها ذاتاً غیرمعقولند وهیچگونه ارتباطی باکیفیت کالای مورد نظرندارند ومانند

---

۱. Hypnotic suggestion

ماده‌ای مخدر یا خواب مصنوعی[1] قوای نقادرا درخریدار خفه می‌کنند ومی‌کشند یا چون فیلمهای سینما با خاصیت خیالپردازی موجب نوعی رضایت‌خاطر درمشتری می‌گردند اما احساس کوچکی و ناتوانی‌اش را بالا می‌برند.

حقیقت آن است که دموکراسی ازجانب چنین روشهائی که در کندکردن استعداد تفکرنقاد به‌کار می‌روند بیشتر درمخاطره است تا ازسوی بسیاری حملات علنی، وازنظر درستی‌آدمی تباین این شیوه‌ها با اصول‌اخلاقی بیش‌ازمجلات وکتب قبیحی‌است که‌انتشارآنهارامحکوم به‌کیفر می‌کنیم. جنبشی‌که درمیان مصرف‌کنندگان پدیدارشده هدفش آن‌است که قوهٔ نقاد وحیثیت و احساس اهمیت خریدار را به‌وی باز گرداند و می‌توان گفت ازاین نظر درجهتی شبیه جنبش اتحادیه‌های کارگری پیش می‌رود . اما هنوز عمل آن از مراحل ابتدائی تجاوز نکرده است.[2]

آنچه‌گفتیم دردایرهٔ اقتصادیات درزمینهٔ امورسیاسی هردوصادق است. در روزگاری‌که دموکراسی هنوز جوان بود، ترتیبات گوناگونی برای شرکت واقعی فرد در رأی دادن به‌فلان تصمیم یا به‌کسی‌که‌خودرا برای فلان سمت‌نامزدکرده بود وجود داشت. هریك ازافراد بامسائلی که باید درآنها رأی‌آزمائی می‌شدآشنائی‌داشت ونامزدان‌را می‌شناخت، وعمل رأی دادن‌که غالباً درجائی‌که اهل شهر درآن انجمن می‌کردند صورت می‌گرفت، ازکیفیتی‌واقعی برخوردار بودکه درآن فرد حقیقتاً به‌چیزی گرفته می‌شد. اما امروز رأی دهنده با احزابی روبروست که ازلحاظ بزرگی‌و دوری ازاو، باسازمانهای عظیم‌صنعتی سررقابت دارند. مسائل خود به‌قدر کافی بغرنجند ، به‌راههای مختلف نیز بر پیچیدگی

---

۱. Hypnotism

۲. نمونهٔ جنبشی که نویسنده بدان اشاره می‌کند و متأسفانه با تمام احتیاجی‌که از لحاظ حفظ منافع مصرف‌کنندگان به‌آن روزانه احساس شود در کشور ما تا بحال وجود ندارد ، اداره‌ای است به‌نام « امور مصرف کنندگان » که به دستور لیندن جانسون رئیس جمهور وقت ممالك متحدهٔ امریکا در واشینگتن ایجادشد. ـ م.

آنها افزوده می‌شود. تنها هنگامی‌که رأی دهنده می‌تواند نامزدحزب را ببیند نزدیك انتخابات است، اما ازوقتی رادیو به‌میدان آمده این دیدارهم تقریباً منتفی‌شده وبدین‌ترتیب آخرین راه برای اینکه رأی دهنده بتواند ازنزدیك دربارهٔ نامزدی که باید منتخب اوباشد قضاوت کند ازمیان‌رفته‌است انتخاب میان‌دو یا سه‌نفراست که ازطرف دستگاه حزب نامزد شده‌اند، اما این نامزدان برگزیدگان خود رأی دهنده نیستند ورابطهٔ میان طرفین چون بیشتر روابط دیگر از واقعیت تهی شده است.

شباهت شیوه‌های تبلیغات سیاسی و آگهیهای تجارتی در این است که هردو احساس ناچیـزی را در فرد افزایش می‌دهند. تکـرار «شعارها» وتأکید در عواملی‌که با مسئلهٔ مورد علاقه ارتباطی ندارند، قوای نقاد رأی دهنده را به‌رخوت سوق می‌دهد. سعی درآنکه فرد در اثر تفکرمطلبی‌را به‌روشنی وموافق با اصول عقل مورد قبول قراردهد درتبلیغات سیاسی کشورهای دموکراتیك نیـز از حـال قاعده به‌وضع استثناء درآمده است. دلیل قدرت وبزرگی احزاب تبلیغات آنهاست، ووقتی‌رأی‌دهنده با چنین‌عظمتی روبرومی‌شود پیدایش احساس‌کوچکی در او قهری است.

گمان نرود که آگهیهای تجارتی و تبلیغات سیاسی بی‌پرده بر ناچیز بودن فرد تکیه می‌کنند ـ کاملابه‌عکس باگفتار خوشایند اهمیت ظاهریش‌را بالامی‌برند وچنین‌وانمود می‌کنندکه می‌خواهند نزد قضاوت نقاد وحس تمیز وی مقبول بیفتند. اما همهٔ این جلوه‌ها به‌خاطر آن است که بدگمانی شخص فرونشیند وفریب بخورد که خود تصمیم‌گرفته است. البته اینگونه‌تبلیغات یکسره هم غیر معقول نیستند وهرحزب یا نامزد انتخاباتی درآنچه می‌گوید عواملی‌معقول نیز به‌کار می‌برد که وزن واهمیت آنها نسبت به‌هرمورد خاص تغییر می‌کند

عوامل دیگرهم به‌تشدید ناتوانی فرد کمك کرده‌اند سیاست واقتصادیات بغرنج‌تر ووسیعتر ار سابق وفرد درپی‌بردن به‌حقایق‌نهفتهٔ آنها ناتوانتر شده‌است. خطراتی‌که آدمی ازجانب آنها درمعرض‌تهدید قرار گرفته بزرگتر شده‌اند و وجود میلیونها نفر بیکار که وضع آنهـا جزئی ارساختمان اجتماع گشته‌است براحساس نا ایمنی‌وی می‌افزایند.

با اینکه کمك اجتماع در خنثی‌کردن اثرات اقتصادی و روانی بیکاری تأثیر بسیار داشته‌است، هنوز این‌حقیقت برجاست که از لحاظ روانی تحمل باری‌که بیکاری برخاطراکثریت عظیم مردم می‌نهد سخت دشوار است‌ووحشت ازآن برزندگانی آنها سایه‌گسترده‌است. تنها تمنای مردم از زندگی آن‌است که کاری داشته باشند، بدون آنکه اهمیت بدهند چگونه‌کاری، وبه‌همین قانع و شاکرند. بیکاری موجب‌شده که روزگار پیری نیز پرخطرتر شود. دربسیاری ازمشاغل فقط جوانان که هنوز می‌توانند خود را با اوضاع سازش دهند مورد احتیاجند ولوآنکه فاقد تجربه‌باشند. به‌عبارت دیگر، کسانی که بدون زحمت به‌قالب مهره‌های کوچکی‌که دستگاه نیاز دارد ریخته‌می‌شوند.

خطرجنگ‌هم به‌افزایش احساس ناتوانی‌درفرد کمك‌کرده‌است. البته‌درقرن نوزدهم نیزجنگ وجود داشت، اما اززمان‌آخرین‌جنگ[1] امکانات نابودی چنان هراس‌انگیز بزرگ شده، و وسعت دامنهٔ تأثیر مخاصمات به‌جائی رسیده است که هیچکس دراماں نیست. خطرجنگ چون کابوسی شده که باآنکه تاملتی‌را عملا به‌کام نکشد بسیاری مردم ازآن هشیار نیستند، معهذا برزندگی همه سایه افکنده و بر احساس وحشت وناتوانی افراد مزید گشته‌است.

گوشه‌ای اززندگی‌این‌عصر نیست که باتصویری‌که به‌دست دادیم برابری نکند. عظمت شهرها که فرد درآنهاگم شده، بناهای‌کوه‌پیکر، جنجال بلاانقطاع رادیوها، عنوان درشت روزنامه‌ها که سه بار در روز عوض می‌شوند ومجال ارزیابی برای کسی نمی‌گذارند، نمایشاتی که در آنهاصد رقاصه به‌سان واحد پای‌می‌کوبند و به‌صورت ماشینی‌قوی ومنظم درآمده‌اند، ضرب موسیقی جاز، اینها وبسیاری از جزئیات دیگر همه صورتی فلکی را می‌نمایندکه فرد درآن با ابعادی عظیم روبروست‌و به‌مقیاس ذره‌ای ناچیز کاهش یافته‌است. از اوجز این ساخته نیست که مثل یك سرباز با دیگران گام بردارد . هنوز می‌تواند عمل کند، اما دیگر آن حس استقلال وارزش به‌جای خود باقی‌نیست.

---

۱ . این‌کتاب برای نخستین بار درسال ۱۹۴۱ به‌چاپ رسید و منظور نویسنده جنگ اول بین‌الملل است.ــ م.

نموداراحساس ناچیزی وترسی‌که‌برمردم متوسط امریکا چیره شده محبوبیت فیلمهای « میکی‌ماوس » است که درآنها موضوع اصلی پیوسته این است که موجودی قاهر موجودی کوچك‌را آزار می‌دهد و تهدید می‌کند ودر خطر نابودی می‌اندازد. کوچولو فرار می‌کند و سرانجام خودرا می‌رهاند وحتی‌موفق می‌شود به‌دشمنش‌آسیب برساند. نکته اینجاست‌که اگر این‌موضوع بازندگی عاطفی مردم ارتباطی نمی‌یافت حاضر نبودند بنشینند و صور گوناگون آنرا تماشا کنند. به‌نظر می‌رسد آن موجود کوچولو که از سوی دشمنی نیرومند وکینه‌توز در معرض‌خطر قرار می‌گیرد خود تماشاگر است‌که‌احساسش برپرده نمایان می‌شود و می‌تواند خویشتن‌را در آن وضع ببیند. روشن‌است که اگر کاربه‌سرانجامی خوش نمی‌رسیدجاذبهٔ مطلب‌دوامی نمی‌یافت. اماکنون تماشاگرمی‌تواندبه‌یاری‌پرده‌ازکلیهٔ‌مراحل‌ترس واحساس‌کهتری خودگذر کند ودرپایان‌کار خاطرآسوده داردکه علیرغم‌همه‌چیز، بالاخره‌به‌نجات خواهدرسید و برحریف فرادست چیره خواهدشد. ولی نکتهٔ غم‌انگیز در این « سرانجام خوش » آن است که نجات بیشتر به توانائی برای فرار و حادثات پیش بینی نشده‌ای که دامنگیر موجود وحشت‌انگیز می‌شود وگرفتاری موجود کوچك‌را ممتنع می‌کند وابسته می‌شود.

متفکرین دوراندیش قرن نوزدهم وضع فرد را در روزگار ما پیش‌بینی کرده‌بودند. دروضعی که کی‌یرکه‌گارد[1] به‌دست می‌دهد فرد بیچاره است، شك در وجودش چنگال فرو برده و احساس تنهائی و ناچیزی براو چیره گشته‌است. نیچه وضع آینده‌را درنظر می‌آورد که درآن همه‌چیز دربحر انکار غرقه می‌شود واین همان وضع بود که بعدها در دستگاه نازی به‌ظهور رسید. نقشی که وی از موجودی فوق انسانی به دست می‌دهد، مردم ناچیز و بی‌هدف زندگی واقعی را نفی می‌کند. دقیقترین بیان ناتوانی آدمی در آثار فرانتس کافکا[2] پدیدار

---

۱. Søren [Sœren] Kierkegaard (۱۸۱۳ - ۵۵) نویسنده و فیلسوف‌دانمارکی. - م.

۲. Franz Kafka (۱۸۸۳ - ۱۹۲۴) نویسندهٔ آلمانی‌نویس چکسلواکی. - م.

می‌شود. در کتاب «کاخ» او کسی را توصیف می‌کند که می‌کوشد به ساکنین مرموز یك کاخ که قرار است به‌او بگویند چه‌کند و جایش در جهان چیست دسترسی یابد. عمر قهرمان کتاب دراین‌تلاش می‌گذرد، ولی هرگز کامیاب نمی‌شود و احساسی از بیهودگی وناتوانی با وی به جای می‌ماند.

احساس تجرد وناتوانی دراین‌قطعه از ژولین گرین به‌زیباترین طرز بیان شده‌است: «می‌دانستم که ما درمقایسه با کیهان کوچکیم، می‌دانستم‌که هیچیم، ولی به‌نظر می‌آمدکه وقتی‌کوچکی چنین ازقیاس بیرون شد هم مقهور می‌کند و هم اطمینان می‌بخشد. آن شکلها، آن ابعادی که حتی در اندیشهٔ آدمی نمی‌گنجد یکسره توان از دست می برند. آیا چیزی وجود دارد که بتوان درآن آویخت؟ درمیان هرج‌و مرجی[1] که از پندار ووهم به‌پا شده و درآن افتاده‌ایم تنها یك چیز بربنیان حقیقت استوار است و آن عشق است. باقی همه هیچ و خالی است. ما به‌قعر این پرتگاه تاریك می‌نگریم و هراس بر دلمان چیره می‌شود.»[2]

ولی این احساس بدان‌نحو که این نویسندگان بیان کرده‌اند و آن‌طورکه بسیاری بیماران نوروتیك باآن مواجهند، چنان‌هراس‌انگیز است که مردم عادی و متوسط برآن آگاه نیستند. فعالیتهای روزانه، اطمینانی که خاطر از حسن نظر دیگران در زندگی خصوصی و روابط اجتماعی حاصل می‌کنند، موفقیت در کار، اشتغالات دیگر، «تفریح» و «ارتباط یافتن» با دیگران و «گشت‌وگذار» همه براین احساس-

---

۱. Chaos. مفهوم فلسفی آن عبارت است از تودهٔ بی‌شکل، حالت اولیهٔ وجود. ـ م.

۲. Julian Green, *Personal Record,* 1928-1939, translated by J. Godefroi, Harper & Brothers, New York, 1939.

(ژولین‌گرین، متولد ۱۹۰۰ درپاریس از پدرومادر امریکائی، نویسندهٔ فرانسه‌نویس که نام خود را به‌فرانسه Julien می‌نویسد.ـ م.)

سرپوش می‌نهند و نهانش می‌دارند. اما دل‌خوش‌کردن مانع بروزحقایق نیست . تنهائی و ترس و حیرت به‌جای باقی است و تحملشان برای همیشه میسر نیست. مردم نمی‌توانند بارآزادی منفی یا « آزادی از قیود »را پیوسته به‌دوش کشند. باید سعی‌کنند ازآزادی بکلی‌بگریزند، مگر آنکه بتوانند از آزادی منفی به‌سوی آزادی مثبت پیش روند . برای گریز ازآزادی دو راه اصلی در اجتماع وجود دارد: در ممالك فاشیست تسلیم به‌یك‌پیشوا، ودردموکراسی‌خودمان همانطور که متداول است وسواس برای‌همرنگ‌شدن با دیگران. پیش‌ازتوصیف این‌دوراه‌که هردونقش اجتماعی یافته‌اند، به‌دقائق مکانیسمهای روانی گریزخواهیم پرداخت. بعضی ازاین مکانیسمها درفصلهای گذشته موردگفتگو قرار گرفتند، اما برای اینکه دریابیم معنای فاشیسم از لحاظ روانشناسی چیست و چگونه آدمی در دموکراسی جدید به‌صورت ماشینی خودکار درآمده ، لازم است برخی پدیده‌های روانی را نه‌تنها به‌طورکلی بلکه جزء به‌جزء وبه‌وجهی‌که درعمل‌صورت می‌پذیرد درك کنیم. شاید این طرق پرپیچ وخم به‌نظرآید، ولی یکی ازبخشهای اصلی بحث ما همین است. همانگونه‌که فهم‌مسائل روانی بدون درنظرگرفتن زمینهٔ اجتماعی وفرهنگی آنها میسرنیست، درك پدیده‌های اجتماعی نیز بدون‌آگاهی برمکانیسمهای روانی‌که درکنه مطلب جای دارند صورت امکان نمی پذیرد. درفصل آینده‌این مکانیسمهارا مورد تحلیل قرارمی‌دهیم وسعی می‌کنیم آنچه‌را که در درون آدمی حادث می‌شود پدیدار کنیم ونشان دهیم که چگونه در حالی که می‌کوشیم ازتنهائی وناتوانی بگریزیم، آماده‌ایم که با تسلیم به‌صور جدید قدرت یا با وسواس برای همرنگ شدن با شیوه‌های مقبول، نفس‌خودرا به‌عنوان یك‌فرد به‌دور اندازیم.

فصل پنجم

مکانیسمهای گریز

دربحثی که داریم راه را تا به امروز پیموده‌ایم. اکنون وقت آن است که به اهمیت روانـی فاشیسم بپردازیم ودر معنای آزادی در دستگاههای قدرت‌گرا و در دموکراـی خودمـان گفتگو کنیم. امـا چون‌صحت استدلالمان وابسته به‌صحت مطالبی است که از نظر روانی فرض می‌گیریم، خوب‌است مسیرعمومی‌تذکرمانرا متوقف کنیم وفصلی به‌بحث مشخص‌درجزئیات مکانیسمهای روانی‌که قبلا بدانها اشاره‌کردیم وبعد هم از آنها گفتگو خواهیم‌کرد اختصاص دهیم. مطالبی که فرض می‌گیریم نیازمند بحثی‌مفصلند چه مفاهیمی که این مفروضات بر آنها استوارند با نیروهای ناهشیار و راههایی‌که این نیروها به‌صورت دلیل تراشی و خصائص خوی از آنها سربر می‌آورند سروکار دارند. مسلماً بسیاری ازخوانندگان اگرهم کاملاً بااین مفاهیم بیگانه نباشندنیازمند توضیح بیشترند.

دراین فصل تعمداً به‌روانشناسی فردی وبه‌مشاهداتی که‌به‌وسیلهٔ روش روانکاوی طی مطالعات دقیق‌افراد به‌عمل آمده است رجـوع‌مـی کنیم. باآنکه روانکاوی به‌غایت مطلوبی که روانشناسان سالیان درازدر آرزوی آن بودند نرسیده و نتوانسته تاآنجا که ممکن است بـه‌روش

آزمایشی[1] علوم طبیعی نزدیك شود، معهذا شیوه‌ای است کاملا تجربی[2] که برمبنای مشاهدهٔ دقیق رؤیاها، خیال‌پردازیها وافکاری که‌آزادانه‌به ذهن فرد می رسند استوار است. تنها به‌یاری مفهوم نیروهای ناهشیار است که یك دستگاه روانشناسی می‌تواند ازآشفتگی که دلیل‌تراشیها به‌پا می‌کنند ودر تحلیل افراد یا فرهنگ اجتماعات باآن مواجه می شویم گذرکند. وقتی یقین‌آوردیم که انگیزه‌های حقیقی‌اعمال و احساسات و افکار مردم با انگیزه‌هائی که خود معتقدند در کار بوده بالضروره یکی نیستند، بلافاصله بسیاری مسائل ظاهراً لاینحل خود به‌خود ازمیان می‌روند.

این سؤال به ذهن بسیاری از خوانندگان خطور خواهد کرد که آیا می‌توان نتایج مشاهداتی را که در موردافراد به‌عمل آمده‌است برای فهم گروههای مختلف از لحاظ روانشناسی به کار برد؟ پاسخ ما بدین پرسش مثبت است. هیچ‌گروهی نیست که جز از افراد تشکیل شود، بنا براین مکانیسمهائی که در گروه وارد عمل می‌گردند لزوماً مکانیسمهای روانی هستند که درافراد بدانها برمی‌خوریم. مطالعهٔ ما در روانشناسی فردی به‌خاطر فهم روانشناسی اجتماعی ،شبیه آن است که جسمی را زیر میکروسکپ بررسی کنیم. با این‌کارخواهیم توانست جزئیات همان مکانیسمهای روانی را که در فرایند اجتماعی با مقیاس بزرگتری وارد عمل می‌شوند کشف کنیم. اگرتحلیل ما از پدیده‌های اجتماعی- روانی برپایهٔ مطالعهٔ دقیق‌رفتار فردی استوار نگردد،کیفیت تجربی وصحت آن از دست می‌رود.

ولی به‌فرض‌اهمیت بررسی رفتار فردی، بازممکن‌است‌این‌سؤال پیش آید که آیا مطالعهٔ افرادی که نزد عامه به‌عنوان نوروتیك‌شناخته شده‌اند از نظرسیر در مسائل روانشناسی اجتماعی سودی عایدمی‌کند؟

---

1. Experimental

2. Empirical . ظاهراً منظور نویسنده آن است که با اینکه روانکاو نمی‌تواند چون فیزیك‌دان هردم‌خواست‌آزمایشی مناسب‌ترتیب دهد وبدین‌راه مطلب موردنظررا عملاثابت کند، ولی می‌تواندمشاهدات یا تجاربش را گردآورد وبرمبنای آنها نتایجی بگیرد. - م.

دراینجا هم پاسخ ما مثبت است. پدیده‌هائی که دریك نوروتیك و در یك فرد بهنجار[1] مشاهـده می‌کنیم در اصل اختلافی ندارند. فرق در این است که در نوروتیك، ایـن پـدیده‌ها برجسته‌تر و واضحتر‌نـد و بیشتر در معـرض اطلاع بیمار قرار دارند، درصورتیکه فرد عادی از وجود مسئله‌ای که محتاج مطالعه باشد آگاه نیست.

بحث ذیل در بارهٔ اصطلاحات « نوروتیـك» و « بهنجار » یا «سالم» در روشن کردن مطلب سودمند خواهد بود.

اصطلاح بهنجار یاسالم را می‌توان بـه‌دوراه تعریف کـرد. از نظر اجتماعی که به‌انجام وظایف اشتغال دارد،آدم بهنجاریا سالم کسی استکه می‌تواند نقشی را که باید در آن اجتماع داشته باشد به خوبی انجام دهد، یعنی می‌تواند به طرزی که اجتماع مقرر می‌دارد کار کند و به اضافه می‌تواند در امر تولید مثل در اجتماع سهمی داشته بـاشد، یا به‌عبارت دیگرصاحب خانواده‌ای گردد. ازنظر فردی، شخص وقتی سالم یا بهنجار است که بتواند به‌بهترین وجه رشد کند وشادمان باشد.

اگر ساختمان اجتماعچنان بودکهٔ به بهترین وجه به‌فرد امکان خوشبختییا شادمانی می‌داد، دونظری که بدانها اشاره رفت بایکدیگر انطباق می‌یافتند؛ اما دربیشتر اجتماعاتی‌که می‌شناسیم، ازجمله‌اجتماع خودمان، وضع چنین نیست. هراجتماع تادرجه‌ای خاص خودبه‌پیشرفت رشد فرد کمك می‌کند، ولی بالاخره میان آنچه که هدف ازآن نظم‌و ترتیب درکار اجتماع وآنچه که منظور ازآن پرورش کامل فـرد است تباینی وجود دارد. به‌علت این واقعیت است که باید میان این دومفهوم سلامت که یکی ازمقتضیات اجتماعی ودیگری‌از ارزشهاوهنجـارهای[2] مربوط به‌هستی فردی تبعیت می‌کند کاملا تمیز قائل شویم.

متأسفانه این‌تمایز غالباً به‌مسامحه می‌گذرد. بیشتر روانپزشکان ساختمان خاص اجتماع خود را چنان بدیهی می‌گیرند وبی‌چون وچرا قبول می‌کنند که اگرکسی‌با آن انطباق‌کامل نداشت به‌کم ارزشی‌متصفش می‌سازند، وبه‌عکس افرادی را که با این ساختمان منطبق شده‌اند در سلسله مراتب ارزشهای انسانی گرانبهاتر مـی‌پندارنـد. وقتی میان دو

---

۱. Normal ۲. Norms

مفهوم « بهنجار » و « نوروتیك » تمیز قائل شویم، به‌این نتیجه‌می‌رسیم که، ازنظر ارزشهای انسانی، فردنوروتیك غالباً سالمتر ازکسی است‌که به‌سبب سازش کافی بهنجار پنداشته می‌شود. اغلب‌سازگاری چنین کسی با ساختمان اجتماع به‌خاطر آن بوده است که بیش وکم به‌قالب شخصی که تصور می‌کنند باید باشد درآید واین سازش به‌بهای ازدست نهادن نفس فردی وی تمام شده است، و بساکه در این معامله فردیت وجود انگیختگی [1] طبیعی اوبه کلی از میان برخاسته باشد. ازسوی دیگر می‌توان گفت نوروتیك کسی است که درپیکار به‌خاطر حفظ نفس‌فردی خود حاضر به‌تسلیم کامل نشده است. البته نمی‌توان منکر این امر شد که نوروتیك دراین پیکار کامیاب نشده وبه‌جای آنکه نفس خویش را به‌نحوی سازنده به‌ظهور رساند، به‌دنیائی که پرداختهٔ خیال است‌پناه برده ودرآنجا به‌جستجوی نجات پرداخته است. اما، از نظر ارزشهای انسانی، آنکه انسانی‌بهنجارنام یافته وهمهٔ‌فردیت خودرا از دست داده از یك‌نوروتیك‌عاجزتراست. حاجت به‌گفتارنیست‌که‌اشخاصی‌وجوددارندکه نوروتیك‌نیستندوفردیت خودراهم به‌خاطر سازگارشدن رها نکرده‌اند. اما به‌نظرماداغ نوروتیك زدن به‌افراد بیجهت است وتنها هنگامی قابل توجیه‌است‌که منظورکارآمدی اجتماعی‌باشد. روشن‌است‌که درمورد خود اجتماع به‌کار بردن اصطلاح نوروتیك دراین معنای اخیر میسرنیست چه اگراعضای‌اجتماع به‌وظایف‌اجتماعی خویش‌عمل نمی‌کردنداجتماعی به‌وجود نمی‌آمد. ولی ازنظرارزشهای انسانی، وقتی اعضای اجتماع‌در رشد دادن به‌شخصیت عاجز ماندند، باید گفت آن اجتماع نوروتیك است از طرف دیگر، چون درغالب موارد اصطلاح نوروتیك هنگامی به‌کار می‌رود که مرادگوینده عدم انجام وظائف اجتماعی است، ترجیح می‌دهیم به‌جای آنکه اجتماع را نوروتیك بخوانیم از آن به‌عنوان تشکیلاتی مخالف خوشبختی وتحقق نفس‌آدمی یاد کنیم.

مکانیسمهائی‌که‌دراین‌فصل‌ازآنهاگفتگوخواهدشد، مکانیسمهائی هستند برای گریز که در نتیجهٔ نا ایمنی و تجرد و تنهائی فرد به‌وجود آمده‌اند.

---

۱. Spontaneity

پس‌ازآنکه علائق نخستین‌که به‌فرد ایمنی‌می‌بخشیدند گسستند وآدمی با دنیای خارج از خود به‌عنوان وجودی کاملا جدا روبرو شد، برای غلبه برحالت غیر قابل تحمل ناتوانی و تنهائی دوراه در برابر خود می‌یابد. ازیك راه می‌تواند به‌سوی « آزادی مثبت » پیش رود، خودانگیخته[1] از راه عشق‌وکار وبیان حقیقی استعدادات عاطفی وحسی وفکری خویش با دنیا پیوند یابد و بدین‌ترتیب بدون‌آنکه استقلال و تمامیت نفس فردی خویش را ازدست‌دهد دوباره با آدمیان وطبیعت و خودش یکی‌شود. راه دیگر این‌است که به‌عقب رود، ازآزادی‌بگذرد و بکوشد تا با ازمیان برداشتن فاصله‌ای‌که بین دنیا و نفس فردی وی ایجاد شده‌است برتنهائی چیره شود این‌راه هرگزاورا دوباره به‌طرزی که پیش‌از فردیت یافتن با جهان مربوط بود با عالم اتفاق نخواهد داد چه واقعیت جدائی قابل نقض وبرگشت نیست. این راه، راه گریز از وضعی است که اگر دوام می‌یافت زندگی صورت امکان نمی‌پذیرفت. بنابراین، راه گریز به‌وسیلهٔ کیفیتی وسواسی که همیشه در گریز از وحشتهای شدید وجود دارد مشخص می‌شود وازخصوصیات دیگرش از دست نهادن کامل‌فردیت وتمامیت نفس است. پس این‌راه حلی نیست که به نیك‌بختی و آزادی مثبت منجر شود، چه در اصل این راه حلی است که درتمام پدیده‌های نوروتیك موجود است. کارآن تسکین یك اضطراب غیر قابل تحمل به‌وسیلهٔ پرهیز از حالت وحشتزدگی‌است تا بدین نحو اصولا زندگی ممکن شود. ولی نمی‌توان انتظار داشت که مسئله اساسی حل شود و این درمان جز به‌بهای نوعی زندگانی که چیزی غیر از فعالیتهای خودکار[2] و ناشی از وسواس یا اجبارهای درونی به برندارد، به‌دست‌آید.

ازمکانیسمهای گریز اهمیت اجتماعی بعضی نسبتاً کمتر است وفقط در افرادی به‌طور برجسته مشاهده می‌شودکه از اختلالات شدید روانی وهیجانی رنج می‌برند. دراین فصل تنها به‌بحث در مکانیسمهائی خواهیم پرداخت که ازلحاظ فرهنگ اجتماع حائز اهمیتند وفهم آنها باید مبنای تحلیل روانشناسی‌پدیده‌هائی اجتماعی چون دستگاه فاشیسم

---

۱. Spontaneously	۲. Automatic

و دموکراسی نوین قرار گیرد که درفصول بعد از آنها گفتگو خواهد شد. [1]

۱ــ قدرت گرائی

نخستین مکانیسم گریز که مورد بررسی قرار خواهیم داد این استعداد است که شخص استقلال نفس فردی خودرا از دست بنهد و خویشتن‌را به‌خاطر کسب نیروئی که فاقد آن است در کسی دیگر یا چیزی خارج از خود مستحیل کند یا به‌عبارت دیگر به‌جستجوی یك سلسله علائق دومین رود و بخواهد بدین وسیله جای علائق نخستین‌را پر کند.

صورت روشنتر این مکانیسم تلاش برای تسلیم یا تسلط است، یا به‌عبارت بهتر تلاشهای ناشی از مازوخیسم یا سادیسم که به‌درجات مختلف درنوروتیکها و افراد بهنجار هردو موجودند. دراین بحث نخست به‌توصیف این دواستعداد خواهیم پرداخت وسپس سعی می‌کنیم نشان دهیم هیچکدام جز راهی برای گریز از یك تنهائی غیر قابل تحمل نیستند.

احساسات حقارت وناتوانی وناچیزی‌رایج‌ترین مظاهر تلاشهای ناشی از **مازوخیسم** به‌شمار می‌آیند. کاوش درمورد کسانی که به‌این احساسات دچارند نشان می‌دهد که باآنکه اینان هشیارانه از این امر می‌نالند و می‌خواهند ازشر آن خلاص شوند، نیروئی ناهشیار به‌جانبی

---

۱. ك. هورنای (K. Horney) درکتاب خود تحت عنوان «راههای جدید در روانکاوی» (*New Ways in Psychoanalysis*) موضوع را از نظری دیگر بررسی کرده و به‌مفهومی به‌نام «تمایلات نوروتیك» (Neurotic trends) رسیده است‌که با مفهوم مکانیسمهای‌گریز ما وجوه تشابهی‌دارد. دو اختلاف اصلی میان این دومفهوم موجود است؛ اول آنکه تمایلات نوروتیك قوای محرکهٔ افراد نوروتیك به شمار می روند درحالیکه مکانیسمهای گریزقوای محرکهٔ اشخاص عادی محسوب می‌شوند. دوم آنکه تکیهٔ اصلی هورنای‌براضطراب، وتأکید ما برتجرد فرد است.

سوقشان می‌دهدکه خویشتن‌را حقیر وناچیز حس می‌کنند. این‌احساس با پی‌بردن‌بدین مسئله‌که شخص واقعاً نواقص یا نقاط ضعفی‌دارد یکسان نیست (بـا اینکه معمولا با دلیل‌تراشی به‌موضوع صورتی واقعی داده می‌شود). کسانی که چنین احساسی دارند مستعد آنند که خودرا خوار بگیرند وناتوان کنند و براموور تسلط نیابند. وابستگی‌زیاد به‌قدرتهای برونی، به‌مردمان دیگر، به‌مؤسسات اجتماعی یا به‌طبیعت ازصفات‌بارز آنهاست. ازعرض اندام پرهیز دارند و آنچه می‌خواهند نمی‌کنند، در عوض به‌فرامین واقعی یا تصوری نیروهای برون تسلیم می‌شوند و غالباً نسبت به‌احساسی که گفتن «من می‌خواهم» یا «من‌هستم» به‌همراه می‌آورد بیگانه‌اند وبه‌طورکلی درزندگی به‌عنوان نیروئی قاهرکه‌برون ازضبط و قدرت آنهاست می‌نگرند.

آنان دربسیاری موارد کار رابه‌افراط می‌کشانند ونه‌تنهاخودرا خوارمی‌گیرند وبه‌نیروهای‌برونی تسلیم می‌شوند، بلکه به‌خویشتن‌آزار می‌رسانند وسبب رنج خود می‌گردند.

این استعداد اخیر به‌صور مختلف ظهور می‌کند. کسانی‌را مـی بینیم که دراتهام و انتقاد نسبت به‌خویش ازسرسخت‌ترین دشمنان‌خود هم پیشی می‌گیرند. دیگران، چون برخی نوروتیکهای وسواسی، با افکار و تشریفات اجباری به‌خود شکنجه روا می‌دارند. دسته‌ای دیگر از نوروتیکها مستعدند که بیمارشوند و هشیارانه یا ناهشیار چنان در انتظار ناخوشی به‌سر می‌برند که گوئی باید به‌موهبتی خدائی بـرسند، برای خود حادثه می‌آفرینند ، حوادثی که اگــر به‌سبب یك استعداد ناهشیار نبود هرگز به‌وقوع نمی‌پیوستند. وجه مشخصهٔ این استعدادات به‌کار افتادن آنها برضد خود شخص است، اما همیشه نیزصوری چنین آشکار ندارند. فی‌المثل‌کسانی هستند که در حین امتحان قادر به‌پاسخ گفتن به‌پرسشهای‌امتحانی نیستند، درحالی‌که پاسخهارا درحین امتحان وحتی بعدها نیزبه‌خوبی می‌دانند. دستهٔ دیگربا آنچه می‌گویند کسانی را که دوست دارند یا بدانها وابسته‌اند به عداوت بـر می‌انگیزند حال آنکه احساساتشان از دوستی سرچشمه می‌گیرد وقصدشان آن نبوده‌که به‌آنچه گفتند لب‌بگشایند. چنانند که‌گوئی به‌پند دشمن‌گوش می‌دهند و در رفتار راهی برمی‌گزینندکه هرچه بیشتر به زیانشان منتهی‌شود.

تمایلات ناشی‌از مازوخیسم‌دربسیاری موارد به‌وضعی غیرمعقول یا به‌صورت بیماری ظهور می‌کنند ولی مواردی که این‌تمایلات درپس نقابی از عذر و دلیـل نهان می‌شوند بیشتر است. وابستگی نـاشی از مازوخیسم، عشق یا وفاداری، احساس حقارت، نمـایندهٔ نواقص واقعی، وسبب رنج والم شرایط غیرقابل تغییر انگاشته می‌شوند.

این‌تمایلات‌وقطب‌مخالف‌آنها، یعنی‌استعدادات ناشی‌از**سادیسم**، همیشه دریك‌خوی جمع می‌شوند. ممکن‌است شدت وضعفی داشته‌باشند وشخص بیشتر یا کمتر ازوجودشان هشیار باشد، ولی به‌هرحال همیشه موجودند. به‌طور کلی سه نوع استعداد ناشی از سادیسم وجـود دارد و کمابیش هرسه با یکدیگر پیوند نزدیك دارند. نوع اول آن‌است که دیگران‌را به‌خود وابسته‌کنیم وبه‌خاطر آنکه به‌صورت آلتی درآیند و چون موم دردستمان نرم باشند، بر آنها قدرت‌وتسلط مطلق ونامحدود بیابیم. نوع‌دوم نه‌تنها شامل تحکم مطلق بردیگران‌است، بلکه‌جنبشی که در درون پدید می‌آید آدمی‌را بر آن می‌دارد که مردمانرا استثمار کند، آنچه‌دارند بدزدد، شکم بدرد وبه‌اصطلاح اجزاء مأکول‌وجودشان را ببلعد وبه‌خود بیافزاید. این خواسته برمادیات وغیرمادیات، مانند خصال عاطفی‌یافکری دیگران، هردوشمول می‌یابد. نوع سوم استعدادی است که بخواهیم موجب رنج دیگران شویم یا آنانرا دررنج ببینیم. این‌رنج ممکن‌است جسمانی‌باشد، ولی بیشتر اوقات روانی‌است. هدف آن‌است که‌درآزردن دیگران‌اقدام‌کنیم، سرشکسته‌وشرمسارشان‌سازیم، یا مشاهده‌کنیم که در وضعی‌**توأم** با سرشکستگی و شرمساری قـرار می‌گیرند.

واضح‌است که تمایلات ناشی از مازوخیسم به‌علت آنکه ازنظر اجتماع بی آزارترند معمولا بیشتر از استعدادات نـاشی ازسادیسم در معرض‌هشیاری واقع می‌شوند وکمتر درپس عذر ودلیل‌نهان می‌گردند. بسیاری اوقـات این استعدادات سادیستی به کلی در پس پـرده‌ای از عکس‌العملهائی مخالف تمایل اصلی چون خوبی بیش‌ازاندازه یا تیمار بسیار برای‌دیگران نهان می‌گردند. از میان عذرهائی‌کـه تراشیده می شوند، غلبه با مواردی است که‌بگویند: «من برتو حکم می‌رانم چون مصلحت ترا تشخیص می‌دهم ونفع تو در آن‌است که بدون مخالفت از

من پیروی‌کنی » یا « من چنان خوب و منحصر به‌فردم که حق دارم انتظار داشته‌باشم دیگران به‌من وابسته شوند.» عذردیگری‌که بر تمایل برای استثمارکردن دیگران پرده می‌کشد این‌است که بگویند: « من آنهمه به‌پای تو زحمت‌کشیده‌ام و حالا حق دارم هرچه می‌خواهم ازتو بگیرم. » جنبشهای ناشی از سادیسم که با پرخاشگری بیشتر توأمند غالباً با به‌این عذر عنوان می‌شوند که: « چون دیگران مرا آزرده‌اند خواستهٔ من‌که آنانرا بیازارم فقط معاملهٔ به‌مثل است». یا آنکه: « من اول ضربه می‌زنم چون از خودم ودوستانم در برابر خطر آزار دیدن دفاع می‌کنم.»

در رابطهٔ میان کسی‌که به سادیسم مبتلاست وکسی‌که درمعرض سادیسم او قرار می‌گیرد عاملی وجود دارد که غالباً به غفلت می‌گذرد و بنابراین شایسته است در اینجا مورد تأکید خاص واقع شود، منظور وابستگی سادیست به‌طرف اوست.

این وابستگی در مورد مازوخیستها روشن‌است، اما در مورد سادیست توقع به‌عکس است، چه اوچنان نیرومند و چیره‌گر وطرف مقابلش چنان ضعیف ومطیع نمایان می‌شوند که مشکل است تصورکرد آنکه‌قوی‌است به‌کسی‌که درفرمان اوست وابستگی داشته‌باشد. اما وقتی قضیه‌را به‌دقت مورد تحلیل قرار دهیم، می‌بینیم که جز این نیست. سادیست به‌کسی که در فرمان اوست نیاز دارد. آنهم نیازی شدید، چه قدرتی که احساس می‌کند، برپایهٔ این حقیقت مبتنی‌است‌که کسی در تسلط اوست. این وابستگی ممکن‌است کاملا ناهشیارباشد مانند مردی که دررفتار با زنش سادیسم بروز می‌دهد ومکرر به‌او می‌گوید هرروز خواست می‌تواند خانه‌را ترك کند او از این‌بابت نه‌تنها تأسفی نخواهد داشت بلکه خوشحال هم خواهد شد. معمولا زن چنان خرد شده که جرأت ندارد خانه‌را ترك کند و این سبب‌می‌شود که هردو دراین‌تصور بمانند که آنچه مرد می‌گوید راست‌است. ولی اگر زن جرأتی به‌خود داد وگفت‌که مرد را رها خواهدکرد، وضعی پیش‌خواهدآمدکه هیچیك انتظار نداشته است. مرد بیچاره می‌شود واز پای درمی‌آید و التماس می‌کندکه زن ازتصمیم خود درگذرد، خواهد گفت که بدون او زندگی برایش محال است، ازعشق‌خود داد سخن‌می‌دهد وقس علیهذا. معمولا

چون زن اصلا از عرض‌اندام می‌هراسد، مستعداست که سخنان مرد را باورکند، تصمیم خودرا تغییر دهدوبماند. به‌مجرد آنکه ماند، صحنه تکرار می‌شود. مرد به‌رفتار سابق باز می‌گـــردد ، زن وضعش دمبدم مشکلترمی‌شود وبالاخره ازجا درمی‌رود، مرد دوباره ازپای درمی‌آید، زن دوباره می‌ماند وبه‌همین‌نحو قضیه ادامه پیدا می‌کند.

هزاران زندگانی زناشوئی وهزاران رابطهٔ شخصی وجود دارند که براین‌منوال به‌گردش ادامه می‌دهند و این دایرهٔ افسونی هرگز از میان نمی‌رود. آیا وقتی مرد به‌زن اظهار عشق می‌کرد ومدعی بود که بدون او زندگی برایش محال است دروغ می‌گفت ؛ تاعشق را چگـونه بگیریم. اما اگر غرض معنای مجازی محال بودن زندگـــی‌باشد، سخن مرد کاملا درست‌است‌که نمی‌تواند بدون زنش زندگی کند چه بدون‌آن زن یاکسی دیگر که بتواند حس‌کند در برابرش ازخود اراده‌ای بروز نخواهدداد زندگی برایش ممکن‌نمی‌شود. البته درموردی که مثال‌زدیم احساس عشق وقتی پدید می‌آیدکه رابطهٔ موجود درخطر گسستن‌است، ولی در موارد دیگر کاملا پیداست که سادیست به‌آنها که درتسلط وی قرار دارند « عشق » می‌ورزد . طـرف او ممکن است زن یا بچه یــا دستیارش باشد یا گدائی درخیابان یا یك پیشخدمت، ولی به‌هرحـــال احساس « محبت » وحتی سپاس در برابر موجوداتی که زیر سلطهٔ او می‌آیند همیشه موجود است. ممکن‌است سادیست خـود در این تصور باشد که می‌خواهد بر زندگی آنان مسلط شود چون دوستشان دارد . **اما حقیقت آن است که « دوستشان دارد » چون بر آنان مسلط است.** می‌کوشدتا با مادیات، با تحسین، بااطمئن‌ساختن به‌محبت‌خود، بالطیفه‌وسخناوری وغمخواری به‌آنان رشوه دهد. بساکه به‌آنها همه‌چیز می‌دهد ـ همه‌چیز به‌استثناءِ یك چیز : حق‌آنکه مستقل وآزاد باشند. این وضع خاصه در روابط میان والدین و فرزندان غلبه دارد. حـالت تسلط ومالکیت اغلب به‌وسیلهٔ حجابی که به‌صورت غمخواری «طبیعی» وجهد درمحافظت کودك جلوه‌گرمی‌شود پنهان‌می‌گردد. بچه‌رادرقفسی طلائی محبوس می‌کنند وبه‌اوهمه‌چیز می‌دهند به‌شرط‌آنکه قفس‌راترك نکند. نتیجهٔ این امر غالباً آن‌است که وقتی کودك بزرگ شد در او ترسی‌عمیق ازعشق پدید می‌آیدچه درچشم اولازمه « عشق » گرفتاری

وبرخوردن بهمانع درراه نیل به‌آزادی است.

در نظر بسیاری محققین سادیسم همیشه از مازوخیسم معمای کوچکتری‌بوده است. اینکه‌کسی بخواهد دیگرانرا بیازارد یا برآنان تسلط یابدگرچه لزوماً «خوب» تلقی نمی‌شده ولی کاملا طبیعی به‌نظر می‌آمده‌است. فرض هابز براین‌بود که « گرایش عمومی بشر » به‌سوی « آرزوئی آرام ناپذیر ومدام برای قدرت وبازهم قدرت بیشتراست و تنها مرگ این آرزو را خاتمه می‌دهد ».[1] در نظروی تمنای قدرت نه‌تنها خالی ازهرگونه کیفیت شیطانی است، بلکه نتیجه کاملا معقول آرزوی لذت و ایمنی‌است که درآدمی وجود دارد. هیتلرمیل به‌تسلط را به‌عنوان نتیجهٔ منطقی تنازع بقا توجیه می‌کند و از زمان هابز تا عصر وی همیشه شهوت قدرت‌جزئی ازطبیعت بشر وازبدیهیات شناخته شده است. ولی تلاشهای ناشی از مازوخیسم که به‌ضد خود شخص به‌کار می‌افتند صورت معما داشته‌اند. چگونه می‌توان این واقعیت را به فهم نزدیك ساخت که مردم نه‌تنها خویشتن‌را تحقیر و تضعیف می‌کنند وبه خودآزار می‌رسانند، بلکه ازاین عمل لذت هم می‌برند؟ آیا تصویری که از روان آدمی ومیل آن به‌جانب لذت وصیانت نفس برای خود به وجود آورده‌ایم با پدیده‌ای چون مازوخیسم متناقض نیست ؟ چگونه می‌توان توجیه کرد که درد ورنج ، که همه سعی داریم از آن به‌دور بمانیم برخی مردم‌را به‌سوی خود می‌کشد؟

پدیده‌ای که ثابت می‌کند ممکن است آدمی رنج و ضعف را به عنوان هدف‌خود برگزیند **انحراف (کژخوئی)**[2] ناشی ازمازوخیسم است. در اینجاست‌که می‌بینیم جمعی هشیارانه برآنند که به‌نحوی رنج بکشند وازاین امر لذت می‌برند. کسی‌که به‌انحراف ناشی‌از مازوخیسم مبتلاست وقتی ازدست دیگری درد می‌کشد دچار تحریك جنسی می شود. این انحراف ممکن‌است به‌صورتهای دیگر نیز ظهور کند. غالباً آنچه مورد نظراست رنج‌بردن ودردکشیدن نیست، رضایت وتحریکی است که بستن دست وپا و بیچاره وناتوان شدن به‌همراه می‌آورد. در

---

۱. Hobbes, *Leviathan*, London, 1651, p.47

۲. Perversion

بسیاری مواردکسی که دارای این انحراف‌است فقط می‌خواهد دیگران با او چون‌کودکی رفتارکنند وسخن بگویند یا به‌راههای مختلف به‌باد سرزنش وتحقیرش گیرند تا بدین وسیله خویشتن را « اخلاقاً » ناتوان ببینند. در انحرافات ناشی از سادیسم نیز آنچه موجب رضایت می‌شود همین شیوه‌هاست، یعنی جسماً دیگرانرا آزار دادن و دست و پایشان را در بند وزنجیرکردن یا لفظاً یا عملا سبب تحقیرشان شدن.

کسانی‌که‌به‌انحراف مازوخیستی‌دچارند هشیارانه وعامداً به‌دنبال درد کشیدن وتحقیرشدن می‌روند وازآن لذت می‌برند وهمین‌نکته بود که سبب شد در ابتدا زودتر از آنها که فقط خوی مازوخیستی (یا مازوخیسم اخلاقی) دارند نظر روانشناسانرا به‌خود جلب کنند. ولی رفته رفته توجه حاصل شد که میان استعدادات ناشی ازمازوخیسم که اول توصیف کردیم و انحراف جنسی چه‌اندازه مشابهت وجود دارد و این هردونوع مازوخیسم درحقیقت درحکم پدیده‌ای واحدند.

برخی‌روانشناسان چون دیدند که بعضی افراد خود می‌خواهند تسلیم شوند و رنج بکشند به این نتیجه رسیدند که باید در آدمی «غریزه‌ای» با این هدف وجود داشته باشد. این استنتاج توسط جامعه شناسانی چون فیرکاند[1] نیزتأیید شد. نخستین کسی‌که سعی‌کرد موضوع را از لحاظ نظری‌کاملترتوجیه کند فروید بود که بدواً عقیده داشت «سادیسم ـ مازوخیسم» پدیده‌ای است جنسی،وبا مشاهداتی‌که دراعمال ناشی‌ازسادیسم ـ مازوخیسم درکودکان به‌عمل‌آورده به این نتیجه رسید که این امر«سائقی‌است‌جزئی» که در طی پرورش غریزهٔ جنسی ظهور می‌کند . در این مرحله عقیدهٔ فروید آن بود که استعدادات ناشی از سادیسم ـ مازوخیسم در بزرگسالان معلول « تثبیت »[2] پرورش

---

۱. Vierkand

۲. Fixation. معنای‌عمومی این اصطلاح «تمرکز»یاهمان«تثبیت» است‌چنانکه مثلاً چشمانرا به‌نقطه‌ای بدوزیم یادیدرادرآن «متمرکز» سازیم یا با تکرار مطلبی‌را به‌ذهن بسپاریم یا درحافظه «تثبیت»کنیم. ولی‌روانکاوان‌آنرا به‌معنائی‌خاص خود به‌کارمی‌برند ومنظورشان آن‌است که انرژی حیاتی(libido) بیش از حد درجائی تمرکز یابد، چون ←

«روان‌جنسی»[1] شخص درسطحی بدوی‌است یا ازبرگشت بدان‌نتیجه‌می‌شود. ولی‌بعدفروید متوجه اهمیت پدیده‌هائی‌شدکه بدانها«مازوخیسم اخلاقی» نام‌داد ومراد ازآن استعدادی است‌که هدفش رنج‌ذهنی‌است نه‌جسمانی، وبدین واقعیت تکیه کردکه علیرغم تباین ظاهری، استعدادات ناشی از مازوخیسم وسادیسم همیشه باهم توأمند. با تغییری کـه وی در توجیه نظری پدیده‌های ناشی‌ازمازوخیسم به‌عمل آورد، فرض را براین‌قرارداد که درآدمی استعدادی طبیعی‌برای تخریب وجود دارد که ممکن است متوجه خود شخص یا دیگران شود. از اینجا فروید بدین نتیجه رسید که مازوخیسم اصولا محصول چیزی است که وی بدان «غریزهٔ مرگ» نام داد. رأی دیگر فرویدآن بود که این غریزهٔ مرگ که در معرض مشاهدهٔ مستقیم قرار ندارد، باغریزهٔ جنسی می‌آمیزد و اگـر دراین امتزاج بر ضد خود شخص به‌کار افتاد به‌صورت مازوخیسم و اگر علیه دیگران وارد عمل شد به شکل سادیسم ظاهر می‌گـردد. فروید معتقد بود که اگراین امتزاج واقع نمی‌شدآدمی از اثـرات خطرناك غریزهٔ مرگ دراماں نبود. حاصل‌کلام آنکه به‌عقیدهٔ فروید اگر انسان تمایل مخربش را باجنسیت نیامیزد،بایدیادیگرانرا نابود کند یا خودش را. این نظریه بافرض نخستین اودربارهٔ سادیسم ـ مازوخیسم تفاوتی‌اساسی دارد. درآنجا سادیسم ـ مازوخیسم پدیده‌ای ماهیتاً جنسی و درنظریهٔ جدیدتر غیرجنسی‌است که عامل جنسی‌نهفته درآن تنها معلول‌آمیزش دوغریزهٔ مرگ وجنسی‌است.

فروید به‌پدیدهٔ پرخاشگری غیرجنسی‌توجهی‌نکرد ولی‌دستگاه روانشناسی‌آلفردآدلر[2] درست برمحوراستعداداتی‌که درآنها گفتگوست دورمی‌زند. تفاوتی‌که وجود دارد آن است‌که آدلر این استعدادات را به صورت سادیسم ـ مازوخیسم درنظر نمی‌آورد بلکه ازآنها به عنوان

---

*وابستگی شدید کودك به یکی از والدین. تثبیت مبالغه‌آمیز علاقه در خردسالی‌برروی کسی‌یا اصولا به یکی‌ازمراحل نخستین رشد، از این نظر در روانکاوی حائز اهمیت است کـه بعدها در سنین بـالا تشکیل پیوندهای جدید یا انطباق با شرایط دیگررا دچار اشکال می‌کند.ـم.

۱. Psychosexual ۲. Alfred Adler

«احساسات حقارت» و«آرزوی قدرت» یاد می‌کند وفقط به‌جنبهٔ معقول این پدیده‌ها می‌نگرد. بحث ما در استعدادی غیرمعقول برای خوار و کوچك داشتن خویش است، حال آنکه دراندیشهٔ آدلراحساس حقارت عکس‌العملی است متناسب با نقاط ضعف واقعی، مانند نقص عضوی یا حالت عمومی‌عجزکودك. درچشم ما آرزوی قدرت ازجنبشی درونی و غیرمعقول‌سرچشمه می‌گیرد که هدفش تحکم بردیگران است، اما‌آدلر به‌جنبهٔ عقلانی امر می‌نگرد و آرزوی قدرت را عکس‌العملی متناسب می‌داند که وظیفه‌اش حفظ شخص در برابر خطراتی است که بواسطهٔ نا ایمنی وضعف وی پیش می‌آید. بدین ترتیب آدلراینجا هم چون در موارد دیگررفتار آدمی‌را تابع مقاصد ارادی و معقول می‌یابد و قادر نیست درپس پرده نفوذ کند، وباآنکه در باب دقائق انگیزش افعال انسان موشکاف شده و بصیرت خاص بروز داده است، پیوسته درسطح قضایا باقی می‌ماند وهرگزچون فروید درژرفنای جنبشهای غیرمعقول داخل نمی‌شود.

نظردیگری که ازلحاظ روانکاوی‌دراین باب‌عرضه گشته توسط ویلهلم رایش[1]، کارن‌هورنای[2]ونویسندهٔ‌این سطوربوده‌است.[3]

باآنکه نظریهٔ رایش برمفهوم اصلی«انرژی‌حیاتی»[4] که فروید واضع‌آن بود مبتنی‌است، معهذا به‌این نکته دلالت دارد که کسی‌که به

---

۱. Wilhelm Reich, *Charakteranalyse*, Wien, 1933.

۲. Karen Horney, *The Neurotic Personality of Our Time*, W.W.Norton & Company, New York. 1936.

۳. Erich Fromm, *Psychologie der Autorität in Autorität vud Familie*, ed. Max Horkheimer, Alcan, Paris, 1936.

۴. Libido این لفظ اصلا لاتین و به معنای شهوت است. در ابتدا نیزروانکاوان آنرا به‌همین معنی به‌کار می‌بردند ولی‌بعد بدان عمومیت بخشیدند ومنظورازآنرا «انرژی حیاتی» به معنای وسیع این اصطلاح قرار دادند. اما با این‌حال معنای جنسی به صورت مستتر درآن باقی مانده است.—م.

مازوخیسم مبتلاست هدف نهائی‌اش لذت است و دردی که می‌برد محصولی است فرعی و درنفس خویش منظوری به شمار نمی‌رود. هورنای نخستین کسی بود که نقش اساسی تلاشهای ناشی از مازوخیسم را درشخصیتهای نوروتیك بازشناخت ووصفی کامل ومفصل ازخصایص مازوخیستی خوی به‌دست داد وازلحاظ نظری آنها را به عنوان محصول ساختمان کلی خوی تعلیل کرد. درآثـار خانم هورنای ونوشته‌های خودمن، ریشهٔ خصایص مازوخیستی، انحراف جنسی پنداشتن نمی‌شود، بلکه خود این انحراف به‌عنوان بیان استعداداتی روانی درنظرگرفته می‌شود که در نوع خاصی ساختمان خوی ریشه دارند.

حال به مطلب اصلی می‌رسیم و می‌پرسیم ریشهٔ انحراف ناشی از مازوخیسم ومبنای خصایص مازوخیستی درخوی چیست؟ و بازازاین حدهم فراترمی‌رویم وسؤال می‌کنیم ریشهٔ مشترکی که تلاشهای ناشی ازمازوخیسم وسادیسم هردو ازآن سربرمی‌آورند کدام است؟

جهتی که درپاسخ به این سؤالات باید درآن پیش رفت درابتدای این فصل نشان داده شد. تلاشهای ناشی از مازوخیسم و سادیسم هردو به شخص کمك می‌کنند که ازاحساس غیرقابل تحمل تنهائی و ناتوانی بگریزد. مشاهداتی که خواه باروش روانکاوی وخواه باشیوه‌های دیگر تجربی درمورد اشخاص مبتلا به مازوخیسم به عمل آمده به‌خوبی مدلل می‌کنند کـه دراین افراد هراسی عظیم ازتنهائی و ناچیزی موج می‌زند (ازنقل دلائلی که دراین باره به‌دست آمده به‌علت حدودی که دامنهٔ این کتاب بدانها محدود است خودداری می‌کنیم). دراکثرموارد این احساس هشیارنیست وغالباً به‌وسیلهٔ احساسات بزرگی وکمال جبران می‌شود. ولی کافی است پرده‌راعقب بزنیم ودرنیروهای متحرکه‌ای که ناهشیاردراندرون چنین کسانی درکارند نفوذ کنیم تا به‌احساساتی که به‌وجودشان ظنین شده بودیم برسیم. خواهیم دیدکه چنین کسی خویشتن را به معنای منفی کلمه «آزاد» می‌یابد ـ یعنی بانفس خود تنهاوباجهانی غریب ومتخاصم روبروست. از وصف شیوائی که داستایوسکی در «برادران کارامازوف» بدست داده مدد می‌گیریم ومشاهده می‌کنیم که دراین حالت شخص «نیازی شدیدتر ازآن ندارد که کسی را پیدا کند وهرچه زودترموهبت آزادی راکه از شوربختی باآن به‌جهان چشم گشوده تسلیمش کند.» فرد هراس زده در

جستجوی کسی یا چیزی است که با آن حلقه‌ای برقرار کند و در آن بیاویزد، دیگرنمی‌تواندخودش باشد، دیوانه‌وار به هردر می‌زند که بار نفس منفرد خویش‌را زمین گذارد وازآن‌خلاصی یابد، باشد که دوباره احساس ایمنی کند.

مازوخیسم وسیله‌ای است برای رسیدن به‌این هدف. تلاشهای ناشی‌ازمازوخیسم به‌هرصورت که ظهورکنند هدف ازآنها همیشه **خلاصی ازنفس فردی وغرقه ساختن خود است**، یا به‌عبارت بهتر **خلاصی ازبارآزادی**. پی‌بردن به‌این هدف درمواردی از تلاشهای‌مازوخیستی که فرد درطلب تسلیم به کسی‌دیگر یاقدرتی‌است که احساس می‌کند با نیروئی چیره‌گر براو تسلط داردآسان است. (باید افزود که اعتقاد به‌نیروی برتردیگران‌همیشه نسبی‌است. ممکن‌است شخص دیگر واقعاً نیرومندباشد،ممکن‌است این‌اعتقادازاین‌تصورسرچشمه‌بگیردکه‌فردخود به‌کلی‌ناچیز وناتوان است. درمورد اخیرحتی‌یك موش یا یك‌برگ‌کافی است که دردل هراس بیانگیزد.)درموارد تلاشهای دیگرمازوخیستی‌نیز بازهدف‌اصلی‌همان‌است. احساس‌کوچکی‌ناشی‌ازمازوخیسم‌براحساس‌اصلی ناچیزی مزیدمی‌شود وفهم‌این‌امر خود محتاج تعمق است. آیا می‌توان گفت که تشدید ترس موجب رفع‌آن می‌گردد؟ این سؤال به این جهت است که می‌بینیم کسی که به مازوخیسم مبتلاست درست به همین راه می‌رود. تاوقتی کسی‌گرفتارکشمکش میان آرزوی نیرو و استقلال و احساس ناچیزی وناتوانی است ازاین تعارض عذاب می‌کشد. حال اگر موفق شد نفس فردی خودرا به هیچ تنزل دهد و آگاهی خویش را که فردی‌است مستقل‌وجدا ازدیگران ازمیان ببرد، ازاین تعارض‌می‌رهد. احساس‌کوچکی وبیچارگی‌یك راه رسیدن به‌این هدف است،مقهور درد وعذاب‌شدن راه دیگر، ومغلوب اثرات مستی‌وبیخبری گشتن‌راه سوم. اگرازهیچیك‌ازاین طرق نتیجهٔ مطلوب که خلاصی ازبار تنهائی است بدست نیامد می‌توان به‌آخرین امید که اوهام مربوط به‌خودکشی است پناه برد.

تحت بعضی شرایط ممکن است این تلاشهای مازوخیستی با موفقیتی‌نسبی‌توأم شوند. اگرسازمانهای مربوط به‌فرهنگ اجتماع سبب ارضاء این تلاشها شدند، ممکن است فرد با میلیونها نفری که دراین

احساسات سهیمند متحد گردد وازاین راه کسب ایمنی‌کند (نمونهٔ این امرتسلیم به‌پیشوا درایده‌ئولوژی فاشیستی‌است). ولی‌حتی‌دراین موارد هم تأثیرراه حلی‌که مازوخیسم عرضه می‌کند بیش ازتأثیردیگرتظاهرات نوروتیك نیست. رنج مشهود از میان برداشته می‌شود، ولی غوغائی‌که دربن‌کارجای دارد وناشادمانی‌خاموش، همچنان برجا می‌ماند. ولی‌وقتی سازمانی‌هم درفرهنگ اجتماع وجود نداشت که تلاش ناشی‌ازمازوخیسم بدان مرتبط شود، بامقدار این تلاش ازمیزان متوسط مازوخیسم شایع درگروهی دراجتماع که شخص بدان متعلق است تجاوزکرد، راه حلی که مازوخیسم عرضه می‌کند با همان توفیق نسبی‌هم توأم نخواهد شد. تلاشی‌که به‌وجودآمده سرچشمه‌اش وضع غیرقابل تحمل فرداست، پس ازاینکه نتیجه ازآن حاصل نشد ، شخص گرفتار رنج بیشتر می‌گردد. اگررفتارآدمی‌پیوسته معقول‌وبرحسب مقاصدی مشخص بود،مازوخیسم هم چون دیگرتظاهرات نوروتیك غیرقابل توجیه به جای می‌ماند. اما کاوش دراختلالات روانی وهیجانی‌به ما آموخته است که انگیزهٔ رفتار آدمی‌ممکن است تلاشهای ناشی‌ازاضطراب یاحالت غیرقابل تحمل‌ذهنی دیگری باشد. هدف این تلاشها غلبه برچنین حالت هیجـانی است ولی نتیجه‌ای که ازآنها به‌دست می‌آید از پرده‌پوشی بربارزترین تظاهرات آن حالت تجاوز نمی‌کند وگاهی حتی این نتیجه هم حاصل نمی‌گردد. تظاهرات نوروتیك شبیه رفتار غیر معقول افراد در مواقع وحشتزدگی است.

بدین‌ترتیب می‌بینیم که کسی‌که دریك‌آتش سوزی‌گرفتار شده است لب پنجرهٔ اطاق می‌رود وبدون آنکه توجه کند که کسی قادر بـه شنیدن صدای اونیست یا اینکه هنوزفرصت دارد ازراه پله‌ای که چند دقیقهٔ دیگرآتش درآن زبـانه خواهد کشید بگـریزد، دهان به فریاد می‌گشاید ویاری می‌طلبد. فریاد اوبه‌خاطرآن است که می‌خواهد نجات یابد ودرلحظهٔاول هم ممکن‌است این عمل‌قدمی‌صحیح به‌نظررسد ـ ولی نتیجه‌ای که حاصل می‌شود جزفاجعهٔ‌کامل نیست. به همین قیاس تمنای رهائی‌ازنفس فردی باتمام نواقص‌آن وازکشمکش‌ها وخطرات وشکها و تنهائی‌غیرقابل تحملی‌که‌درسینهٔ‌آن نهفته است مسبب تلاشهای ناشی از مازوخیسم می‌شود، ولی‌تنها نتیجه‌ای که ازاین راه به‌دست می‌آید رفع

دردهائی‌است که شدیدتراحساس می‌شوند، وگاهی‌نه‌تنها همین نتیجه هم حاصل نمی‌گردد بلکه رنجی دیگر نیز برردهای قدیم اضافه می‌شود. مانند هرتظاهرنوروتیك دیگر،غیرعقلانی بودن مازوخیسم دربیهودگی غائی وسایلی است که برای رهائی ازیك وضع محال هیجانی بر می‌انگیزد.

این ملاحظات مبین تفاوت مهمی میان فعالیتهای نوروتیك و معقول است. درفعالیت معقول، بین **نتیجه** و **انگیزش** رابطه‌ای وجود دارد، به‌عبارت دیگر فعالیت به‌خاطر حصول نتیجه‌ای خاص انجام‌می پذیرد. درتلاشهای نوروتیك‌فعالیت از یك وسواس یا اجبار درونی سرچشمه می‌گیرد که چون‌به‌منظور گریز ازوضعی غیرقابل تحمل‌صورت می‌پذیرد، ذاتاً منفی است. تلاش متوجه جهتی می‌گردد که به‌عنوان یك راه حل جعلی و خیالی است و نتیجه‌ای که حاصل می‌شود ناقض هدفی است که شخص درنظرداشته است. شدت وسواسی که فرد رابرای رهائی از یك احساس غیر قابل تحمل به تلاش وادار می‌کند چنان‌است که اونمی‌تواند جزبه چاره‌ای تصوری وغیرواقعی متوسل شود.

نتیجهٔ ضمنی این امر آن است که در مازوخیسم، سائق فرد احساسی ازتنهائی وناچیزی است که درتوان نمی‌گنجد. شخص‌می‌کوشد تا با از دست نهادن نفس فردی (ازلحاظ‌روانی نه ازنظر فیزیولوژیك) براین احساس چیره شود. راهی که می‌گزیند خوارداشتن‌کامل‌خویشتن ورنج بردن است. اما آنچه می‌خواهد رنج وردد نیست، رنج و درد بهائی است که باید برای رسیدن به‌هدفی که باوسواس به‌دنبال آن است بپردازد. این بهائی است گران که رفته‌رفته افزونی می‌گیردبدون آنکه هرگز متاعی که باید دربرابر آن خریداری شود، یعنی صلح و آرامش درونی، دستیاب گردد. درست به‌سان‌کسی که می‌خواهد بدهی خود را باکار پاك کندولی هر چه بیشتر می‌گذرد دیونش بیشتر می‌شوند.

انحراف ناشی از مازوخیسم ثابت می کند که رنج بردن می‌تواند مطلوب واقع شود، وبدین سبب بود که درآن گفتگوکردیم. اما باید درنظر داشت‌که چه دراین‌انحراف وچه درمازوخیسم«اخلاقی» رنج کشیدن هدف حقیقی‌نیست بلکه وسیله‌ای‌است برای‌نیل به‌مقصودی

دیگر یعنی فراموش کردن‌نفس. تفاوت اصلی میان انحراف یاکژخوئی مازوخیستی ومازوخیسم اخلاقی (یاوجود خصائص‌مازوخیستی درخوی) دراین است که دراولی استعداد بدور انداختن نفس فردی از طریق بدن بروزمی‌کند وبااحساسات جنسی پیونددارد حال آنکه درمازوخیسم «اخلاقی» گرایشهای مازوخیستی سراسر نفس را در خود فرو می برند وتمام هدفهائی را که «خود»[1] هشیارانه درپی آن است نابود می کنند. به‌اضافه در حالت انحرافی، تلاشهای ناشی ازمازوخیسم کمابیش به‌قلمرو جسمانی محدود می‌گردند وبا امتزاج باغریزهٔ جنسی به‌رفع فشارهائی که دردایرهٔ تأثیر آن غریزه به‌وجود می‌آیند کمك‌می‌کنندو بدین ترتیب مفری می‌یابند.

کوششی که برای غلبه بر احساس ناتوانی از راه نابود کردن نفس فردی به‌کار می‌بریم تنها یك‌جنبهٔ تلاشهای ناشی ازمازوخیسم‌است. جنبهٔ دیگر آن است که بکوشیم تا جزئی شویم ازکل نیرومندتری‌که برون از ماست، وبخواهیم خویشتن را درآن غرقه سازیم. این قدرت برونی ممکن‌است‌یك‌شخص‌یایك مؤسسه، خدا، ملت، وجدان یاوسواسی

---

۱. Ego. این‌کلمه اصلا لاتین وبه‌معنای اول‌شخص مفرد یا «من»است. درهریك ازرشته‌های دانش چون فلسفهٔ‌عمومی،ما بعدالطبیعه،روانشناسی عمومی، روانکاوی ازآن معنائی خاص مستفاد می‌شود واگر خواننده به‌این اختلافات توجه نداشته باشد به‌بیراه می‌افتد. در اصطلاح عمومی روانشناسی منظور از آن نفس شخص به‌عنوان مجموعهٔ کلیهٔ حالات و افعال هشیار اواست که دارای وحدت ودوام باشد وبدین‌وسیله ازدیگر اجزاء روان‌متمایزشود. در روانکاوی مقصودبخش سطحی‌وهشیارشخصیت است که در اثر فعل محیط طبیعی و اجتماعی به‌رشد رسیده است واز یك‌طرف به‌علت قرار داشتن در سطح، مستقیماً با واقعیات برون در تماس می‌آید و بنابراین شامل تصویر یا نمایش این واقعیات است که ازراه حواس ظاهر به‌ما می‌رسند و از طرف دیگر حاوی خاطرات و تأثیراتی‌است که ازدرون می‌آیند ولی مورد قبول شخص قرارگرفته‌ودر ضبط ویند. همچنین مراجعه کنید به یادداشت‌های زیر صفحات ۴۲، ۱۰۹، ۱۷۲. - م.

روانی باشد. اما به‌هرحال وقتی از اجزاء قدرتی محسوب شدیم که احساس‌می‌کنیم تزلزل ناپذیروابدی وفریباست‌درنیرو وجلال آن سهیم می‌شویم. نفس فردی ونیرو وغرورخودرا بدان تسلیم می‌کنیم، تمامیت خویش را به‌عنوان یك‌فرد از دست می‌دهیم، ازآزادی خودمی‌گذریم، اما درعوض‌باسهیم شدن درقدرتی‌که ما را به‌کام می‌کشد ایمنی وغروری تازه کسب می‌کنیم، و همچنین در برابر شکنجهٔ تردید نیز ایمنی می‌یابیم. آنچه کمر به‌خدمتش بسته می‌شود هرچه باشد خواه مرجعی برونی و خواه مخدومی درونی چون وجدان یاوسواسی‌روانی- کسی‌که مبتلا به مازوخیسم است و بنده‌وار دربرابر آن می‌ایستد ازقید تصمیم گرفتن، از قید مسئولیت نهائی آنچه سرانجام براو می‌رود، از قید برگزیدن نوع راهی که باید پیش‌گیرد واز قیدآنکه درمعنای زندگی تردید کند وبداندکه حقیقتاً کیست، می‌رهد. پاسخ به‌تمام این پرسشها در رابطهٔ شخص و قدرتی‌که خویش را بدان پیوسته است نهفته. اینکه اوکیست ومعنای زندگیش چیست، به‌وسیلهٔ آن کل بزرگتر که درآن غرقه شده مشخص می‌شود.

علائق مازوخیستی باعلائق نخستین ازبیخ وبن مغایرند.علائق نخستین پیش ازآنکه سیر تفرد به‌کمال برسد، هنگامی که فردهنوز جزئی از جهان طبیعی و اجتماعی خودش است و کاملا از آن محیط سر بر نیاورده وجود دارند. این علائق به وی یك ایمنی واقعی می‌بخشند ودردانستن اینکه به‌کجا متعلق است یارش می‌شوند. علائق مازوخیستی‌یعنی‌گریز. نفس فردی پدیدارشده، ولی نمی‌تواند ازآزادی بهره برد وگرفتار اضطراب وشك‌واحساس ناتوانی است. می‌کوشد تا با علائق دومین یا مازوخیستی به‌ایمنی دست‌یابد، اما این‌کوشش هرگز بجائی‌نمی‌رسد. پیدایش نفس‌فردی قابل نقض وبرگشت نیست. ممکن است کسی هشیارانه چنین احساس کندکه ایمن‌است وبه‌جائی متعلق، ولی حقیقت آن‌است که ذره‌ای است ناتوان که از غرقه‌بودن نفس رنج می‌برد. فرد ونیروئی‌که درآن می‌آویزد هرگز یکی نمی‌شوند، یك ضدیت اساسی همیشه بجای باقی می‌ماند و به‌همراه آن جنبشی - ولو ناهشیار - در درون برای‌غلبه بروابستگی ناشی از مازوخیسم و بند گسستن وآزاد شدن.

اکنون بجاست که بپرسیم ماهیت سائق‌های سادیستی چیست. دراینجا هم باز به‌این‌نکته برمی‌خوریم کـه ماهیت امر با میل به درد رساندن یکی‌نیست. همهٔ صور مختلف سادیسم که می‌توان مشاهده‌کرد براین جنبش درونی اصلی استوارند که می‌خواهیم برکسی تفوق کامل داشته‌باشیم، از او آلتی بی‌اراده درکف خویش بسازیم، بر اوحکومت مطلق برانیم، خدای‌اوشویم و آنچه می‌خواهیم براوروا داریم. استخفاف وانقیاد وی وسیله‌ای‌است برای نیل به‌این‌مقصود واساسیترین‌مقصود آن است‌که اورا در رنج بیاندازیم چه هیچ قدرتی بزرگتراز این‌نیست‌که بتوانیم موجب درد اوشویم ووادارش کنیم که‌بدون‌آنکه بتواند ازخود دفاع کند براین رنج گردن بنهد. پس ماهیت سائق‌های سادیست لذتی است‌که ازتفوق‌کامل برکسی‌دیگر (یاموجودات جاندار دیگر) حاصل می‌شود.[1]

---

۱. در قطعه‌ای که ذیلا ازکتاب «ژولیت دوم» (Juliette II) اثر مارکی دوساد (Marquis de Sade) به دست می دهیم نظـر او آن است که ماهیت سادیسم درکیفیت تفوق خلاصه می‌شود: «هدف تو آن نیست که به کسی‌که باتواست لذت ببخشی، می‌خواهی‌براو تأثیربگذاری وتأثیر درد به مراتب بیش‌ازلذت است... آنچه درك می‌شود همین است ووقتی به‌کاررفت ارضاء می‌کند».

(این قطعه درکتاب «مارکی دوساد» به‌قلم‌گورر (G. Gorer) نقل شده است.ـ ناشر:

Liveright Publishing Corporation, New York, 1934)

در تحلیلی‌که گورر ازآثارساد می‌آورد، سادیسم‌را به‌عنوان‌لذتی تعریف می‌کند که بامشاهدهٔ‌تغییراتی‌که شخص دردنیای برون به‌وجود می‌آورد بـه‌وی دست می‌دهد. ایـن تعریف به نظریهٔ خود من در بـارهٔ سادیسم نزدیکتر است تا بـه آراءِ روانشناسان دیگـر. با ایـن وصف معتقدم وقتی گـوررسادیسم را بـالذت تولید وتفوق یکسان می‌پندارد بـه‌خطا می‌رود. وجه مشخصهٔ تفوق همراه با سادیسم آن است کـه مـی‌خواهد شخص‌دیگررا به‌صورت‌آلتی بی‌اراده درآورد که سادیست‌بتواندهرگونه←

بدواً چنین به‌نظر می‌رسد که میل به‌تحکم مطلق بر دیگران درقطب مخالف استعدادات ناشی از مازوخیسم جای دارد، وممکن‌است تعجب کنیم که چگونه این‌دو با یکدیگرارتباطی چنین نزدیك‌دارند. البته شك نیست که از نظر نتایجی که در عمل حاصل می‌شود میل به وابسته بودن و رنج بردن مخالف میل به تفوق‌یافتن وسبب رنج شدن است. اما از نظر روانشناسی هردو استعداد از یك نیاز اصلی نتیجه می‌شوند و از ناتوانی فرد برای تحمل تجرد و ضعفش سرچشمه می‌گیرند . پیشنهاد می‌کنم هدفی را که سادیسم و مازوخیسم هردو بر آن استوارند **همزیستی**[1] بنامیم. در این معنای روانشناسی، همزیستی عبارت‌است‌از اتحاد دونفس منفرد با یکدیگر (یا یك نفس با هر قدرتی خارج از آن) بدین نحو که هردو تمامیت نفس را از دست بنهند و کاملا به‌یکدیگر وابسته شوند. سادیست و مازوخیست هردو به‌طرف خود نیازمندند، تنها فرق این است که سادیست به‌جای آنکه با بلعیده شدن بدنبال ایمنی برود، با بلعیدن کسب ایمنی می کند، اما در هردو حالت درستی وتمامیت نفس‌فردی از دست می‌رود. دریك حالت خویشتن‌را درقدرتی برونی مستحیل می‌کنیم و ازاین‌راه غرقه می‌شویم، در حالت دوم دیگری‌را جزئی ازخود می‌سازیم وبدین وسیله بزرگ می‌شویم وبه‌نیروئی می‌رسیم که نفس بالاستقلال فاقدآن است . سائق همزیستی بافرد دیگر، همیشه ناتوانی فرد برای تحمل تنهائی نفس منفرد اوست. اینجاست که ثابت می‌شود چرا تمایلات سادیستی و مازوخیستی پیوسته در یکدیگر می‌آمیزند. با اینکه سادیسم و ماروخیسم‌ظاهراً نقیض یکدیگر به‌نظر می‌رسند، اما ماهیتاً ازیك احتیاج اصلی‌سرچشمه می‌گیرند. چنین‌نیست که مردم یا سادیست

←که میل دارد با اورفتارکند، حال‌آنکه سروری که ازتأثیر غیرسادیست بردیگران‌حاصل می‌شود درتمامیت وجودآنان به‌دیدهٔ احترام می‌نگرد و براحساسی از برابری مبتنی است. در تعریف گورر سادیسم کیفیت خاص‌خودرا ازدست می‌دهد ومیان‌آن وانواع دیگرایجاد وتولید فرقی به‌جای نمی‌ماند.

۱. Symbiosis

یا مازوخیست باشند، نوسانی که مدام بین دوجنبهٔ منفی و مثبت عقدهٔ همزیستی انجام می‌پذیرد تشخیص این‌امررا که درهرلحظه کدام جنبه درکار است با اشکال مواجه می‌کند. ولی در هردو حال آنچه از دست می‌رود فردیت وآزادی است.

وقتی‌به‌سادیسم می‌اندیشیم، معمولاً فکرمان متوجه حس‌تخریب و عنادی می‌گردد که آشکارا با آن همقدم است. تردید نیست که در تمایلات سادیستی این حس همیشه بیش و کم وجود دارد، اما در مورد مازوخیسم هم‌حال همین‌است وبه‌هرگونه که به‌تحلیل این ابتلا بپردازیم به‌چنین عنادی برخورد می‌کنیم، تفاوت بزرگ آن‌است که در سادیسم این‌عناد معمولاً هشیارتر است ومستقیماً از طریق عمل بروز می‌کند، حال آنکه عنادی که مازوخیسم به همراه دارد غالباً ناهشیار است وبه راههای غیرمستقیم به‌ظهور می‌رسد. درگفتگوهای بعدی نشان خواهیم داد که هرگاه درمقابل بسط آزاد حسی، عاطفی و فکری سدی ایجاد شد، حاصل‌کار حس تخریب است، وباید انتظار داشت که همان شرایط که به‌پیدایش نیاز برای همزیستی منجر می‌شوند این‌صفت رانیزموجب گردند. آنچه اینجا بر آن تکیه می‌کنیم این است کـه علیرغم اختلاط نزدیك، سادیسم وحس‌تخریب یکی نیستند. فرد مخرب درصدد نابود کردن چیزی‌است‌که بدان مشغول می‌شود ومی‌خواهـد آنرا از میـان بردارد و خلاص شود. سادیست درپی تسلط است و بـدین علت وقتی موضوع این‌تسلط ازمیان رفت به‌احساس‌کمبودگرفتار می‌شود.

درمعنائی‌که ما به‌کار بردیم، ممکن‌است سادیسم بالنسبه از حس تخریب عاری باشد و با حالتی دوستانه درآمیزد . ایـن نوع سادیسم « عاشقانه » را بالزاك در کتاب « پندارهای گم شده » به‌بهتـرین نحو بیان کرده‌است ووصفی‌که ازآن به‌دست می‌دهد مبین‌کیفیت خاصی‌است که ما در به‌کار بردن اصطلاح نیاز به‌همزیستی در نظر داریم. بالـزاك رابطه‌ای‌را وصف می‌کندکه میان‌جوانی بنام لوسین ویك‌زندانی محکوم به‌اعمال شاقه که در کسوت روحانیون درآمده پیدا شده‌است. جوان سعی‌کرده دست به‌خودکشی بزند، و در اینجاست که مرد روحانی به او چنین می‌گوید: « این جوان و شاعری که هم اکنون مرد با یکدیگر هیچگونه وجه مشترك ندارند. من‌ترا برگزیدم، به تو زندگی بخشیدم

و اکنون تو متعلق بمنی، درست بههمان سان کـه آفـریده متعلق به آفریدگار، عفریت متعلق بهشیطان و تن متعلق بهجان است. من بـا دستان توانا ترا درراه قدرت نگاه خواهم داشت وبهتو قول میدهم که زندگیتپراز لذات وافتخارات وسراسرعیش مدام خواهدبود. توهمیشه توانگر ودرخشان خواهی بود ومن در منجلابی که درپس ترقی توست غوطه خواهم خورد ولی بهتو کامیابی خواهم بخشید. من قدرت را به خاطرخود قدرت دوست دارم. من پیوسته ازشادیتولذت خواهم برد با اینکه باید ازآنها درگذرم. بهزودی من و تو یکی خواهیمبود... من آفریدهٔ خودرا دوست خواهمداشت اورا بهقالب خواهمکشید ودرخدمت خود خواهم آورد برای اینکه اورا چونفرزند دوست داشتهباشم. در درشکه کنارتوخواهم نشست و وقتی اززنان کام میبری بهشوق خواهم آمد. بهخود خواهم گفت کهاینجوان رعنا منم ـ منم کهخالق «مارکی دوروبامپره » هستم و اورا درصف اشرافآوردهام. توفیق او محصول من است اوخاموش است وهنگامیکه لب بهسخن میگشاید صدای من است که از دهاناو بیرون میآید ودر هرکار بهاندرز من است کهگوش فرا میدارد.»[1]

ازاصطلاح عامههم که بگذریم، اغلب اتفاق میافتد که سادیسم ـ مازوخیسم را باعشق اشتباه میکنند و خاصه پدیدههای مازوخیستی را بیان محبت میانگارند. انکارنفس وگذشتن ازحقوقخودرا نشانههای « عشق بزرگ » میپندارند و میستایند. چنان است که گوئی دلیلی بزرگتراز فداشدن وازخودگذشتن وجود ندارد کهثابتکند دیگریرا دوست داریم. اما حقیقتآناست که دراینموارد « عشق » یك اشتیاق ناشی از مازوخیسم است که درنیاز شخص بههمزیستی ریشه دارد. اگر معنائیکه ازعشق درنظرداریم شوری استکه بر انکار قلم رد میکشد و پیوندی است که وقتی با ذات معشوق برقرار شد فعلیت مییابد، اگـر منظور ازآن وحدت باشخص دیگری است که درآن استقلال وتمامیت هردوطرف بهجای میماند، ایننتیجه اجتنابناپذیر است کهمازوخیسم

۱. Balzac, *Illusions Perdues*
(اسم خاص، Marquis de Rubempré)

وعشق مخالف یکدیگرند. عشق‌بر برابری و آزادی‌استوار است‌واگر‌بر تابعیت و از دست رفتن تمامیت یکی از طرفین مبتنی شد دیگر عشق نیست ـ گونه‌ای وابستگی‌است که‌هرچه درپس نقاب دلیل وعذر نهان شود باز اصل‌آن مازوخیسم‌است. سادیسم هم غالباً درجامهٔ عشق عیان می‌شود. بیشتر اوقات وقتی کسی مدعی‌شد که تحکمش بردیگری به خاطرمصلحت اوست، سادیسم محبت‌انگاشته می‌شود غافل‌ازآنکه عامل اصلی تلذذ از تفوق است.

در اینجا سؤالی‌که به‌ذهن بسیاری خوانندگان می‌رسد آن‌است که: اگر وصفی که از سادیسم آوردیم درست است، پس‌نمی‌توان گفت سادیسم همان‌آرزوی قدرت‌است؟ پاسخی‌که می‌دهیم این‌است‌که با آنکه صور مخرب‌تر سادیسم‌که درآنها هدف آزار وشکنجهٔ دیگران است با تمنای‌قدرت یکی‌نیستند، این‌تمنا بارزترین نشانهٔ سادیسم‌است. اهمیت این مسئله درزمان خودمان فزونی گرفته است. از روزگار هابز تا به اکنون، انگیزهٔ اصلی رفتار آدمی قدرت پنداشته شده است و با اینکه در قرون پس‌از هابز اهمیت عوامل قانونی واخلاقی برای جلوگیری‌از لجام‌گسیختگی قدرت افزایش‌یافته، ظهور فاشیسم، شهوت‌قدرت واعتقاد به‌درست بودن آنرا به‌پیش رانده است و با فتوحاتی که کسب کرده میلیونها مردم را چنان زیر نفوذ گرفته که می‌پندارند قدرت نشان نیرومندی‌است. البته وقتی دیگرانرا درقدرت داشتیم نشانهٔ آن‌است‌که نیرویمان برتراست، ولی‌فقط به‌معنای مادی کلمه. اگر من‌قدرتی‌داشتم که دیگری‌را بکشم، از او «نیرومند»ترم. ولی وقتی معنای کلمه‌را از لحاظ روانشناسی بسنجیم مشاهده می‌کنیم‌که **مبنای شهوت قدرت، نیرومندی نیست، ضعف است.** شهوت قدرت نشانهٔ ناتوانی شخص در تحمل تنهائی‌در زندگی‌است، تلاشی است مذبوحانه برای پرکردن‌جای نیروی حقیقی با نیروئی ثانوی.

لفظ «قدرت»[1] را می‌توان به‌دو معنی گرفت: نخست، قدرت بردیگران وتوانائی تسلط یافتن برآنان؛ دوم، قدرت انجام کار، توانا

---

۱. منظور Power است نه Authority . فرق میان این دو در صفحات بعد روشن خواهد شد. ـ م.

بودن، قوی بودن. معنای اخیر باتسلط هیچ‌گونه ارتباط ندارد بلکه مبین توانائی‌است. هنگامی‌که ما از ناتوانی یا فقدان قدرت سخن می گوئیم، منظورمان‌همین معنای‌اخیر است؛ به‌عبارت دیگر مرادآن‌نیست که شخص مورد بحث نمی‌تواند بردیگران مسلط شود، فرض آن است که قادر نیست‌آنچه را که می‌خواهد انجام دهد. پس دومعنائی که می توان از به‌کاربردن لفظ « قدرت » درنظر داشت **تسلط** و **قوت** است. این دومعنی نه‌تنها یکی نیستند، بلکه اثبات یکی نفی دیگری‌است . عدم قوت، نه‌تنها به‌معنای جنسی‌آن بلکه به‌هر معنائی که ازآن قوای فعلیت نیافتهٔ آدمی مستفاد شود، هیچگاه نتیجه‌ای جزتلاش‌های ناشی از سادیسم‌که درآنها هدف فقط تسلط بر دیگران‌است به‌بار نمی‌آورد. تا وقتی فرد قوی‌است، یعنی می‌تواند برمبنای آزادی وتمامیت نفس قوای خودرا ازقوه به‌فعل درآورد، از تسلط بی نیازاست ودر آرزوی قدرت نیست ، چه قدرت به‌معنای تسلط، حالت انحرافی قـوت‌است ، همانگونه که سادیسم جنسی‌صورت منحرف محبت جنسی‌است.

خصائص سادیستی و مازوخیستی شاید درهمه‌کس یافت شوند. کسانی‌وجود دارند که شخصیتشان به‌کلی درسلطهٔ این خصایص است، و همچنین کسانی هستند کـه به‌داشتن این خصایص مشخص نمی‌شوند ، وفقط درگفتگو از دسته اول است که از خوی سادیست ـ مازوخیست سخن می‌گوئیم. اصطلاح «خوی» یا «منش» در اینجا به‌معنای متحرك آن که مورد بحث فروید بود به‌کار می‌رود. دراین‌معنی مراد از خوی مجموعهٔ رفتارخاص هرکس نیست بلکه آن سائق های اصلی است کـه موجب‌انگیزش رفتار می‌شوند. چون‌فرض فروید برآن‌بود که نیروهای اصلی انگیزشی همیشه جنسی‌است، به‌این‌جهت مفاهیمی جدیدآورد و خوی هارا به « دهـانی » و « مقعدی » و « تناسلی » منقسم ساخت . هرکس این فرض را رد کند باید واضع انواع جدیدی ازخوی شود ، ولی به‌هرحال مفهوم متحرك خوی‌به‌قوت خود باقی می‌ماند. لازم‌نیست شخص حتماً ازنیروهای محرکه‌ای که خوی او درتسلط آنهاست به‌این عنوان هشیار باشد. ممکن‌است تلاشهای ناشی ازسادیسم به‌کلی بر کسی دست یافته باشند و او خود هشیارانه بپندارد که انگیزه‌اش صرفاً حس وظیفه شناسی‌است وحتی دراین‌قید باشدکه هیچگونه عمل سادیستی‌از

اوسر نزند وچنان سائق‌های سادیستی خودرا منکوب کند که ظاهرش از سر ضمیرخبرندهد. با اینهمه، تحلیل دقیق رفتار وخیالات ورؤیاها وحرکاتش نشان خواهد داد که قشرهای عمیق شخصیت وی عرصهٔ عمل جنبشهای درونی سادیستی است.

کسانی‌که سائق‌های سادیستی ـ مازوخیستی برخوی آنها مسلط است، سادیست ـ مازوخیستند، ولی‌لزوماً نوروتیك نیستند. «بهنجار» یا « نوروتیك » بودن ساختمان خوی‌هرکس تا حدی زیاد به‌وظائفی‌که فرد در وضع اجتماعی خاص‌خود انجام می‌دهد وسازمانهای احساسی و رفتاری فرهنگك آن اجتماع وابسته‌است. فی‌المثل، بخشهای بزرگی از اعضای طبقهٔ متوسط پائین درآلمان و دیگر کشورهای اروپائی خوی سادیست ـ مازوخیست دارند وهمانگونه‌که پس‌ازاین خواهیم‌دید همین نوع ساختمان خوی‌است که ایده‌ئولوژی نازی را بیش‌ازهمه مقبول‌یافته است. چون وقتی از اصطلاح « سادیست ـ مازوخیست » سخن به‌میان می‌آید، اندیشهٔ انحراف و « نوروز » به‌ذهن القاء می‌گردد، بهتر می دانیم هرگاه مراد خوی سادیست ـ مازوخیست باشد، خاصه وقتی موضوع به‌اشخاص بهنجار یا سالم راجع می‌شود، ازآن به‌عنوان «خوی قدرت‌گرا » گفتگو کنیم. اصطلاح اخیر بیشتر از این جهت به‌حق است که آنچه همیشه فرد سادیست ـ مازوخیست را مشخص می‌کند وضع روانی‌است که از اونسبت به‌مراجع قدرت به‌ظهور می‌رسد. چنین کسی در‌عین‌حال که مراجع قدرت‌را می‌ستاید ومی‌خواهد بدانها تسلیم شود، برآن است که خود مرجعی شود تا دیگران به‌وی تسلیم‌گردند. سبب دیگری‌که در برگزیدن این اصطلاح در نظر داریم آن‌است که دستگاههای فاشیست به‌خود قدرت‌گرا نام می‌دهند به‌این علت که نقش اصلی در ساختمان اجتماعی وسیاسی‌آنها به‌عهدهٔ قدرت‌است، وهنگامی که ما اصطلاح « خوی قدرت‌گرا » را به‌کار می‌بریم، نتیجه‌ای‌که می خواهیم ضمناً ازآن بگیریم آن‌است که این‌خوی نمایندهٔ ساختمانی‌از شخصیت آدمی است که باید اساس انسانی فاشیسم به حساب آورده شود .

پیش‌ازآنکه به‌بحث در خوی قدرت‌گرا بپردازیم، لازم است

کلمهٔ « قدرت » یا « مرجع قدرت » را به‌خوبی باز شناسیم.[1] قدرت داشتن یا به صورت مرجع قدرت نگریسته شدن کیفیتی شبیه صفات جسمانی شخص نیست‌که کسی « صاحب » آن‌باشد، امری‌است مربوط به‌روابط بین اشخاص که برحسب آن یکی‌ازطرفین دیگری‌را برتر در نظر می‌آورد. ولی فرق‌است میان رابطهٔ مبتنی برمهتری وکهتری که می‌توان بدان قدرت معقول نام داد و رابطهٔ دیگری کـه باید به‌عنوان قدرت نهی‌کننده یا بازدارنده وصف شود.

مثالی این معنی‌را روشن خواهد ساخت. رابطهٔ میـان استاد و شاگرد وبین خواجه وبنده هردو بربرتری یکی‌از طرفین بر دیگری استوار است. اما دریکی، منافع استاد و شاگرد هردو دریك‌جهت سیر می‌کند، اگر حسنی درکار شاگرد پدیدارشد استاد راضی است واگرنشد معلم ومتعلم هردوناکامیاب شده‌اند، و در دیگری، خواجه بر آن‌است که بندهٔ خویش‌را استثمار کند وهرچه بیشتر ازاو بهره‌گرفت راضیتر است. در همان حال، بنده در جستجوی آن است‌که از تقاضاهای خود برای حداقلی ازخوشبختی دفاع‌کند پس منافع خواجه وبنده درمقابل یکدیگر قرار می‌گیرند وآنچه به‌سود یکی است به‌زیان دیگری تمـام می‌شود. نتیجه‌آنکه برتری نقش‌متفاوتی دراین دومورد دارد، دریکی ازدو رابطه، برتری شرط یاری به‌کسی‌است که بروی اقتدار رانده مـی شود و در دیگری شرط استثمار اوست.

این دو رابطه متحرکاً[2] نیز بایکدیگر مغایرند. هرچه شاگرد بیشتر بیاموزد، فاصلهٔ میان او واستاد کاهش می‌یابد وشباهتشان افزون می‌شود وسرانجام رابطهٔ مهتری وکهتری خود به‌خود ازمیان بـر می

---

۱ . خوانندگان باید توجه داشته‌باشند که آنچه ما دراینجا «قدرت» یا « مرجع قدرت » ترجمه می‌کنیم در متن اصلی لفظ Authority است نه Power که درصفحات پیشین از دونوع مختلف آن‌سخن‌رفت. اختیار یك کلمهٔ فارسی برای رسانیدن این دومعنی موجب تأسف است ولی چاره‌ای ندیدیم و امیدواریم بتوانیم این اختلاف معنی را به یاری سیاق عبارات باز شناسانیم. ـ م.

۲. Dynamically

خیزد. اما وقتی استثمار برپایهٔ برتری استوارگشت، هرچه بیشتر بپاید فاصلهٔ میان طرفین افزایش می‌یابد.

قدرت دراین دووضع دارای دووضع مختلف ازنظر روانشناسی است. در اولی محبت وستایش وسپاس حکمفرماست، و مرجع قدرت نمونه‌ای قرار می‌گیرد که دیگری می‌خواهد بعضاً یا کلا به‌قالب آن درآید. در دومی، آنکه استثمار می‌کند بارنجش وعناد روبرو می‌شود چه تبعیت از او مخالف منافع دیگری است. اما غالباً نفرتی‌که درسینهٔ برده موج می‌زند به کشمکش‌هائی منتهی می‌شود که رنج به‌همراه می آورد بدون آنکه نویدی از کامیابی بدهد. بنابراین گرایشی پدیدار می‌شود که این احساس نفرت سرکوب گردد و حتی گاهی به‌جای آن ستایشی کورکورانه استقرار یابد. با این امر دوکار انجام می‌شود، اولا احساس دردآور وخطرناك نفرت‌ازمیان رخت برمی‌بندد، ثانیاً احساس حقیر بودن تسکین می‌پذیرد. استدلالی که بدان متوسل می‌شوند این است‌که چون‌کسی‌که مطیع ویند خوب وکامل است، شرمساری ازاطاعت شایسته نیست. نمی‌توان با اومساوی بود زیرا بسیار قویتر و داناتر و بهتراست. نتیجهٔ کلی‌آنکه در روابطی‌که پای قدرت بازدارنده درمیان است عاملی‌که‌پیوسته راه فزونی می‌پیماید نفرت یانوعی غلو غیرمعقول درستایش مرجع قدرت‌است، حال آنکه درروابط معقول به‌همان نسبت که کسی‌که قدرت بر او رانده می‌شود نیرومندتر و بنابراین به‌مرجع قدرت شبیه‌تر می‌گردد، این‌عامل نیز کاستی می‌گیرد.

باید توجه داشت‌که فرق میان قدرت معقول و قدرت بازدارنده نسبی‌است. حتی رابطهٔ بین خواجه وبنده‌هم شامل منافعی چون‌حداقل معیشت وحفاظت برده‌است که ادامه کار وی‌را میسر می‌کند. از طرف دیگرهیچ رابطهٔ استاد و شاگردی نیست‌که عملا شامل میزانی اصطکاك منافع نباشد. میان دوقطب رابطهٔ خواجوی محض ورابطهٔ آرمانی استاد وشاگرد، درجات بسیار است، چون روابط کارگر و کارفرما، کشاورز وپسرش، خانه‌دار وشوهرش. به‌هرحال، با اینکه این دونوع قدرت در عمل دریکدیگر می آمیزند، ماهیتاً مغایرند، و هرگاه برآن شدیم که رابطه‌ای راکه برقدرت مبتنی‌است مورد تحلیل قراردهیم باید وزن و اهمیت هریك‌را جداگانه معلوم کنیم.

لازم نیست مرجع قدرت حتماً شخص یا مؤسسه‌ای باشد که بگوید باید چنین‌کنی، یا نباید چنان‌کنی. چنین مراجعی‌قدرت برونی دارند، اما ممکن‌است مرجع قدرت به‌نام وظیفه، وجدان اخلاقی ، یا فراخود[1]،ظاهر شود واز درون ندا بردارد. بدین ترتیب می‌بینیم که آنچه تفکر جدید را از پیدایش پروتستانیسم تا فلسفهٔ کانت مشخص می‌کند، همین استقرار مراجع قدرت‌درونی به‌جای مراجع قدرت‌برونی است. با پیروزیهای سیاسی طبقهٔ متوسط ، از اعتبار قدرتهای برونی کاسته شد و وجدان اخلاقی‌آدمی برسریر نفوذ جای گرفت. این‌تغییر درنظر بسیاری مردمان به عنوان پیروزی آزادی جلوه یافت. چنین پنداشته شد که‌گردن نهادن برفرامین برون شایستهٔ‌آزاد مردان نیست (خاصه در امور روحانی) ، ولی اینکه آدمی تمایلات طبیعی خویش را مقهور کند وبخشی ازوجودش، یعنی طبیعتش، مغلوب جزئی دیگر ازآن، یعنی عقل یا وجدان اخلاقی یا اراده‌اش گردد، غایت آزادی است. اما وقتی مسئله‌را مورد تحلیل قرار دهیم مشاهده می‌کنیم که وجدان اخلاقی ومراجع قدرت برونی هردو به‌یك اندازه در حکمرانی خشن‌وسختگیرند، وبه‌اضافه ناظر نهائی‌بر آنچه فرامین وجدان اخلاقی می‌گویند خواسته‌های خود فرد نیستند. بلکه خواسته‌های اجتماعند که شأن قوانین اخلاقی یافته‌اند. وجدان اخلاقی حتی از مراجع قدرت برونی‌هم می‌تواند سختگیرتر شود چه فرد دراین‌تصور است که احکام آن فرامینی‌است‌که‌خود صادر می‌کند وبه‌این‌سبب نمی‌تواند برخویشتن بشورد و ازاطاعت‌آن سر باز زند.

در سالیان اخیر از اهمیت « وجدان اخلاقی » بسیار کاسته شده‌است. مردم دراین تصورند‌که مراجع‌قدرت برونی ودرونی هیچیك در زندگانی آنان نقشی برجسته به‌عهده ندارند، همه کاملا « آزادند »

---

1 Supergo ، از اصطلاحات مخصوص روانکاوی . غرض یکی از بخشهای شخصیت است که هشیار است ، بر «خود» (Ego) تسلط دارد ودر مواقعی‌که « خود » به‌پیروی از انگیزه‌های مخالف « اخلاقیات » متمایل می‌شود ازآن انتقاد می‌کند و به‌این سبب موجد احساسات گنهکاری واضطراب می‌گردد. ـ م.

به‌شرط آنکه به‌خواسته‌های قانونی دیگران زیان نرسانند. ولی‌حقیقت امر آن است که به‌جای از میان رفتن، مراجع قدرت از انظار نهان شده‌اند. قدرت‌های عیان تبدیل به **قدرت‌های بی‌نام** شده و به‌جامهٔ « عقل سلیم »، « علوم »، « سلامت روان »، « غیرعادی نبودن » و « عقاید یا افکار عمومی » درآمده‌اند. این قدرت بی‌نام خواسته غیر معقول ندارد ـ آنچه می‌خواهد شاهدش بداهت عقل‌است، به‌زورمتوسل نمی‌شود، هدفش متقاعد کردن است. مادر بـه‌دخترش می‌گوید: « من می‌دانم تو میل نداری با آن پسر به‌گردش بروی» ، یك‌اعلان تجارتی وسوسه می‌کندکه: «ازاین سیگاربکشید ـ خنکی طعمش مسلماً مطابق میل شماست» ، درهر دوحال آنچه دربرابر آن قرارداریم مکرتلقین است که عملا درکلیهٔ شئون زندگی اجتماعی رخنه برده است. تـأثیر قدرت بی‌نام بیش‌ازقدرت عیان است چه هرگزگمان نمی‌بریم که اصلا فرمانی درکار است که بدان گردن‌نهیم. وقتی قدرتی پرده برانداخت‌و عریان‌شد ، پیداست‌که متضمن فرامینی‌است ومی‌دانیم کیست که‌فرمان می‌دهد؛ می‌توانیم در برابرش به‌پای خیزیم و وقـتی به‌جنگ رفتیم ، شخصاً مستقلتر و اخلاقاً دلاورتر می‌شویم. حتی در مورد قدرتی که به درون برده وازآن خود ساخته‌ایم، باز وجود تحکم بـارز است. ولی وقتی مرجع قدرت بی‌نام شد، امر وآمر هردو ازنظر نهان می‌گردند، مانند آن است که دشمنی نامرئی برما تیربیاندازد ـ معلوم نیست باید با چه‌کسی جنگید.

به‌بحث در بارهٔ خوی‌های قدرت‌گرا باز می‌گردیم. مهمتریـن صفت قابل ذکر آنها وضعی‌است که از لحاظ روانی در برابر قدرت به خود می‌گیرند. به‌سان آن‌است که برای چنین‌خوئی دو دسته موجود مختلف ازنظر جنسیت‌وجود دارند: اقوایا وضعفا. کسی‌که منش قدرت گرا دارد درمقابل قدرت، خواه قدرت‌ازآن شخص‌باشد خواه ازآن‌یك دستگاه، خود به‌خود به‌دوستی وستایش وتسلیم برانگیخته می‌شود. او مفتون قدرت است نه‌به‌خاطر آنکه ممکن‌است قدرت پشتیبان ارزشی خاص باشد، بلکه به‌خاطر خودآن . درمقابل، همانگونه‌که قدرت خود به‌خود دراو احساس « محبت » بیدار می‌کند، مردم یا مؤسسات ضعیف حس تحقیرش را تحریك می‌کنند. کافی‌است به‌ضعیفی نظر اندازد ودر

وی این میل برخیزد که به‌او حمله برد، چیره شود و تحقیرش کند. اندیشهٔ حمله به‌بیچارگان برای کسی باخوئی دیگر، وحشتزاست، ولی هرچه بیچارگی کسانی که در برابر خوی قدرت‌گرا قرار می‌گیرند بیشتر شود، برانگیختگی آن افزون می‌گردد.

تنها یکی از مشخصات خوی قدرت‌گراست که صاحبنظران را به‌اشتباه انداخته‌است و آن استعداد ایستادن دربرابرمراجع قدرت و رنجش ازهرگونه نفوذ از «بالا» است. گاهی این استعداد تصویرکلی قضیه‌را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و استعداداتی که برای‌تسلیم وجود دارند به‌عقب رانده می‌شوند. صاحب‌چنین‌خوئی دائماً درمقابل مراجع قدرت درحال طغیان‌است، حتی مراجعی‌که منافع وی‌را به‌پیش می‌برند ودرصدد منکوب‌کردن نیستند. گاهی وضعی‌که ازلحاظ روانی درمقابل مراجع قدرت وجود دارد دچار ناهماهنگی‌است. بدین‌ترتیب کسانی‌را می‌بینیم که با یك‌دسته ازمراجع به‌مبارزه برمی‌خیزند ـ خاصه وقتی ضعف.این‌مراجع برایشان نومیدکننده بوده است ـ ولی درهمان‌حال یا چندی بعد به‌دسته‌ای دیگرکه به‌وسیلهٔ اقتدار بیشتر یا نوید فراوانتر اشتیاقات ناشی از مازوخیسم را در آنها تحقق می‌بخشند، تسلیم می گردند. بالاخره به‌نوعی دیگر ازاین‌خوی برخورد می‌کنیم که درآن گرایش به‌ایستادگی به‌کلی‌سرکوب شده‌است و تنها هنگامی به‌ظهور می رسد که نظارت هشیار به‌سستی می‌گراید، یا وقتی باز شناخته می‌شود که‌ضعفی‌که‌درمرجع قدرت‌راه می‌یابد وسبب تزلزل آن می‌گردد موجب نفرت‌صاحب خوی می‌شود. درمورد افراد دسته اول‌که حالت ایستادگی درآنها چشم‌گیراست، ممکن‌است به‌آسانی گمان‌رود که ساختمان خوی اینان درست به‌عکس ساختمان خوی مازوخیستهای فرمانبرداراست، و به‌نظر رسد که ایستادگی آنها در برابر هرگونه مرجع قدرت برپایهٔ استقلال طلبی شدیدشان استواراست. ظاهر امرآن است‌که چنین‌کسانی براساس نیروی درونی ودرستی وتمامیت وجود به‌جنگ نیروهائی که راه آزادی و استقلالشان‌را مسدود می‌کنند می‌روند، غافل‌ازآنکه این نبردیك نوع مبارزطلبی است، جهدی‌است که صاحبان خوی قدرت‌گرا برای عرض‌اندام وغلبه براحساس‌ناتوانی خویش به‌پا می‌کنند حال‌آنکه اشتیاق به‌تسلیم، هشیار یا ناهشیار، هرگز ازمیان برنخاسته‌است. کسی

که خوی قدرت‌گرا دارد هرگز « انقلابی » نیست، بهتر است اورا « طاغی » بنامیم. افراد بسیار وجنبشهای سیاسی فراوانی وجود دارند کظاهراً بی‌سبب، از« تغییرطلبی » به‌قدرت‌گرائی‌شدید توجه می‌یابند و آنانرا که عمیق در قضایا نمی‌نگرند به‌حیرت می‌اندازند. از لحاظ روانشناسی، این‌گونه‌افراد نمایندهٔ کسانیندکه «طاغی» نام می‌گیرند.

تلاش عاطفی یا هیجانی مشخص‌کنندهٔ فلسفهٔ کلی قدرت‌گرایان وضع روانی‌آنها نسبت به‌زندگی‌است. قدرت‌گرا شرایطی‌راکه به‌محدود شدن آزادی انسان منتهی می‌شوند و گردن‌نهادن در برابر تقدیر را دوست دارد. معنائی که از تقدیر استنباط می‌کند به‌وضع اجتماعیش بستگی دارد. آنکه سرباز است تقدیررا دراراده یاهوس مافوق جستجو می‌کند وشادمانه بدان تسلیم می‌شود، تاجر کوچك تقدیررا در جامهٔ قوانین‌اقتصادی می‌بیند وبه‌بحرانها ورونقهای کار بازار به‌عنوان‌تجلیات نیروئی بالاتر می‌نگرد نه به‌صورت پدیده‌های اجتماعی که ممکن‌است دراثر فعالیت آدمی دگرگون شوند، فرادستان اجتماع‌هم به همین‌ترتیب تابع همین قاعده‌اند. تفاوت فقط در بزرگی وعمومیت نیروئی‌است که باید بدان تسلیم شد ، والا احساس وابستگی درهمه‌حال یکی‌است.

قدرت‌گرا نیروهای، مؤثر در حیات فردی و عمومی‌را نماینده تقدیر غیرقابل تغییر می‌داند. تقدیر این است که باید جنگ وجود داشته‌باشد، تقدیراین‌است که‌یك‌دسته ازآدمیان باید بر دیگران فرمان برانند، تقدیر این‌است که رنج و بدبختی هرگز ازآنچه همیشه بوده کمتر نشود. ممکن است تقدیر به‌جامهٔ معقول آراسته شود و از نظر فلسفه « قانون طبیعت » یا « سرنوشت آدمی»، از نظر دین « ارادهٔ خداوند » ، از نظرعلم اخلاق « وظیفه » وازنظر قدرت‌گرایان نیروئی برتر و برون از فرد که چاره‌ای جز تسلیم بدان نیست نام گیرد. قدرت‌گرا گذشته را می‌پرستد، معتقداست که تا بوده چنین بوده و تا هست چنین‌است، وفقط مجانین‌ومجرمین می‌توانند درآرزوی چیزهای تازه باشند یابه‌خاطر به‌وجود آوردن آنها بکوشند. خلاقیت و معجزهٔ خلق از دایره تجربهٔ هیجانی او بیرون است.

اشلایر ماخر[1] تجربهٔ مذهبی‌را به‌عنوان تجربهٔ وابستگی مطلق

۱. Schleiermacher

تعریف می‌کند،[1] در صورتیکه این تعریفی است که باید از تجربهٔ مازوخیستی به‌طور کلی به‌دست داد که از لحاظ احساس وابستگی نقش خاص در آن برعهدهٔ گناه است. قدرت‌گراست که می‌تواند در درون خود تصوری چون «گناه اول» آدم و حوا را به‌تجربه درآورد که‌بار آن تا ابد از دوش نسلهای‌بشر ساقط نمی‌شود. قصور اخلاقی هم چون هرگونه تقصیردیگری که ازآدمی سر زند به‌صورت تقدیری درمی‌آید که فرار ازآن محال‌است. گنهکار تا ابد به‌گناه خود زنجیر شده‌استو فعل انسان نیروئی می‌شودکه براو حکم می‌راند وهرگز از چنگال‌خود رهایش نمی‌کند. ممکن‌است نتایج گناه با توبه تخفیف یابند، ولی گناه همیشه به‌جای باقی‌است.[2] گفتهٔ اشعیاء نبی‌که: «اگرگناهان شما مثل ارغوان باشد مانند برف سفید خواهدشد»[3] بیان فلسفه‌ای است درست مخالف فلسفهٔ قدرت‌گرائی.

وجه مشترك تمام انواع مختلف تفکرمبتنی برقدرت‌گرائی‌این

---

۱. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که مراد ازتجربه دراینجا آزمایش‌یا سابقه نیست. منظور وجدان یافتن به امور است به‌طور مستقیم و بدون واسطهٔ حواس ظاهر یا قوهٔ مصوره که باید ازبرون توسط اشیاء تـأثیر پذیرند. فی‌المثل اگرکسی بگوید ناگهان در درون‌خود «حس‌کردم» که باید قوه‌ای لایزال وجود داشته‌باشد که برجهان حکمـرواست، می توان به‌یك اعتبار گفت تجربهٔ مذهبی برای وی حاصل شده است. یـا همانطور که اندکی پیش‌درمتن‌آمد، اگرکسی به‌سبب آفریدن چیزی، چون یك‌اثرهنری، به‌وجد وشوق درآمد و «احساس‌کرد» که‌خلاقیت یعنی چه، می‌گوئیم تجربهٔ خـلاقه به‌او دست داده است. نتیجه آنکه همانگونه که امور حدوثی یا عارضی، چون رنگ و صدا وبو و مزه، به‌تجربه در می‌آیند، از امور و احوال درونی نیز ممکن است تجربه یافت. ـ م.

۲. شخصیت ژاور (Javert) در کتاب «بینوایان» ویکتورهوگو بیان بسیار رسای این مفهوم است که فرار ازگناه غیرممکن‌است.

۳. کتاب مقدس ـ کتاب عهـد عتیق ـ صحیفهٔ اشعیاء نبی، باب‌اول، بند ۱۸. ـ م.

اعتقاد است که زندگی دراراده‌ٔ قوائی بیرون ازنفس ومنافع وآرزوهای آدمی‌است، ونیکبختی تنها از راه تسلیم به‌این قوا میسراست. اندیشهٔ ثابت‌درفلسفهٔ مازوخیستی، ناتوانی آدمی‌است.یکی‌ازپدران ایده‌ئولوژی نازی به‌نام‌مولرفان دربروك این احساس را به‌صراحت بیان کرده‌است. اومی‌نویسد: « محافظه‌کاران، بیشترمعتقدند که فاجعه غیرقابل اجتناب است وآدمی‌را توان‌آن‌نیست‌که ازآن پرهیزکند وخوشبینان مجنوب، سرانجام نومید وتلخکام خواهند شد.»[1] نمونه‌های این‌روح درنوشته‌های هیتلر که پس‌از این خواهیم دید فراوان‌است.

خوی قدرت گرا فاقد فعالیت و دلیری و ایمان نیست ، ولی معنائی‌که ازاین صفات برمی‌گیرد با مفهوم‌آنها نزد کسی که‌در آرزوی تسلیم نیست متفاوت است. ریشه فعالیتی‌که خوی قدرت گرا بدان می پردازد در احساس ناتوانی است وقدرت‌گرا می‌خواهد بدین وسیله بر این احساس چیره شود. فعالیت در این‌معنی به‌نام موجودی یا چیزی بالاتر ازوجود خود شخص انجام می‌پذیرد، چون‌خدا، گذشته، طبیعت، وظیفه ولی اگر پای‌آینده و آیندگان وناتوانان و حتی‌خود حیات به میان‌آمد دیگر ازفعالیت اثری نیست. نیروی فعال خوی قدرت‌گرا از تکیه بر قدرتی برتر سرچشمه می‌گیرد. به‌این قدرت هرگز نمی‌توان حمله برد، یا آنرا تغییرداد. عدم قدرت در نظر قدرت‌گرایان نشانهٔ مسلم حقارت وگناه‌است، ووقتی مرجع قدرتی که بدان معتقدند ازخود ضعف‌نشان‌داد، محبت واحترامشان به‌حس‌تحقیر وتنفرمبدل می‌گردد. قدرت‌گرا فاقد آن « قوهٔ حمله » است که به‌وسیلهٔ آن فرد می‌تواند بدون آنکه اول به‌انقیاد قدرت برتر دیگری درآید به آنانکه زمام قدرت درکف آنهاست بتازد.

شجاعت قدرت‌گرا، شجاعتی است برای تحمل آنچه سرنوشت یا نمایندهٔ آن‌که « پیشوا» است‌بر وی مقدر می‌کند. بزرگترین‌فضیلت درنظر او رنج بردن ودم برنیاوردن‌است، نه‌شجاعت کاستن یا پایان

---

۱. Moeller van der Bruck, *Das Dritte Reich*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1931, pp. 223, 224.

دادن به‌رنج قدرت‌گرا کسی‌را قهرمان می‌شناسد که برسرنوشت‌گردن می‌نهد نه‌آنکه می‌خواهدآنرا تغییر دهد.

تا هنگامی‌که مرجع قدرت نیرومند وفرادست‌است، قدرت‌گرا به‌آن اعتقاد می‌ورزد. ریشهٔ اصلی این اعتقاد ازشك آب می‌خـورد و کوششی است برای جبران این‌شك. ولی وقتی پای ایمان به‌میان‌آمد، یعنی یك‌یقین خلل‌ناپذیرکه‌آنچه امروز فقط بالقوه موجود است روزی به‌فعل خواهد رسید، سینهٔ قدرت‌گرا تهی‌است. قدرت‌گرایان هیاهو بر می‌دارند و ادعا می‌کنند که برفلسفه نسبیت غلبه کرده‌اند، ولی علیرغم تظاهر به‌معتقد بودن به‌تأثیر عمل، فلسفهٔ خودشان بر نیستی‌گرائی[1] و نسبیت مبتنی‌است. دردآنان نومیدی وفقدان ایمان‌است و از اینجاست که به‌نیستی‌گرائی وبه‌انکار زندگی می‌رسند.[2]

درفلسفهٔ قدرت‌گرائی جائی برای مفهوم برابری وجود ندارد. ممکن‌است هرچند یکبار قدرت‌گرا به‌حسب عرف یا به‌خاطرپیشبردن مقاصد خویش از این لفظ استفاده کند، ولی معنی واهمیتی برای آن قائل‌نیست چه ازلحاظ هیجانی نمی‌تواندآنرا به‌تجربه درك‌کند. دنیای قدرت‌گرا از اقویا وضعفا، برتران و دونان تشکیل شده‌است. تلاشهای سادیست ـ مازوخیستی‌که قدرت‌گرا دچارآنهاست به‌وی‌امکان نمی‌دهند که به‌تجربه دریابد همبستگی چیست چه تجـارب وی به تسلط وتسلیم ختم می‌شوند. درنظر او هر تفاوت، خواه جنسی و خواه نژادی، نشانهٔ

---

۱. Nihilism از Nihil به‌معنای «هیچ» در لاتین. اعتقاد به اینکه هیچ‌چیز وجود ندارد، یا قابل دانستن نیست، یا ارزشی ندارد. دربحث از اخلاقیات اصحاب این‌عقیده کسانی هستند که در امتیاز بین خوب وبد به‌انکار می‌نگرند، ودرگفتگو از تعلیمات مربوط به‌اجتماع، کسانی‌که معتقدند ترقی فقط ازراه نابودی سازمانهای اجتماعی‌وسیاسی میسر است. ـ م.

۲. برای وصف شیوائی ازنیستی‌گرائی فاشیسم، رجوع کنید به:
Rauschning, *The Revolution of Nihilism*, Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co, New York, 1939.

برتری یا پستی‌است وتفاوتی که متضمن این معنی نباشد در تصور وی نمی‌گنجد.

در وصفی‌که از تلاشهای سادیست ـ مازوخیست به دست دادیم نظرمان برحالات افراطی‌بیچارگی ودرماندگی معطوف بود، و برصور افراطی‌گریزازاین حالات به‌وسیلهٔ برقرار ساختن روابط همزیستی با کسی‌یا چیزی که مورد ستایش یاتسلط است نظرداشتیم.

با وجود شیوع این تلاشها ، فقط اشخاص یاگروههای‌اجتماعی خاصی‌را می‌توان مشخصاً سادیست ـ مازوخیست دانست. ولی وابستگی به‌صورت ملایمترچنان درفرهنگ اجتماع ماشایع‌است‌که فقدان آن از مستثنیات به‌شمار می‌رود. این‌حالت وابستگی دارای کیفیات خطرناك و شورافکن سادیسم‌ـ‌مازوخیسم نیست ولی اهمیتش به‌اندازه‌ای است‌که باید ذکری ازآن به میان‌آورد.

مراد مردمانی‌است که حیاتشان به‌طرزباریکی به قدرتی برون ازآنهامرتبط‌می‌شود،[1] وممکن نیست‌عملی‌انجام دهند، چیزی‌رااحساس کنند یا اندیشه‌ای به‌ذهنشان راه یابد که به‌نحوی ازانحاء با این قدرت ارتباط نیابد. انتظار دارند که این قدرت محافظت و مواظبتشان کند، وهرچه بر آنان می‌رسد به حساب نتایج اعمال این قدرت می‌گذارند. غالباً ازاین وابستگی آگاه نیستند، و اگر هم باشند قدرتی کـه بدان وابسته‌انددارای تشخص وتعین‌نیست وتصویرمشخصی‌ازآن‌درذهن‌ندارند. خاصیت مهم این منبع حفظ ویاری وپرورش وهمراهی‌با کسانی است‌که بدان‌وابسته‌اند. گاهی‌نیزاین «یاورسحرآمیز» شخصیت می‌یابدوبه‌صورت خدا، اصلی‌کلی، یاشخصی‌حقیقی‌چون پدر ومادر، شوهر، زن یا مافوق به‌دایرهٔ تصور راه می‌یابد. نکتهٔ مهمی‌که باید به یاد داشت این‌است که وقتی‌اشخاص حقیقی‌درنقش این مددکارافسونگرظاهرشدند، به صفات آن متصف می‌شوند وقدر واهمیتی که می‌یابند نتیجهٔ همین امر است. از مواردی که می توان در آن جریان شخصیت یافتن یاورسحرآمیز را

---

۱ . دراین باره رجوع کنید به:

Karen Horney, *New Ways in Psychoanalysis*, W. W. Norton & Company, New York, 1939.

مشاهده کرد «عاشق شدن» است. داستان چنین آغاز می‌شود که کسی با این‌گونه ارتباط باطنی درجستجوی شخصی حقیقی باصفات این‌یارساحر برمی‌آید. به‌دلایل مختلف ـ که اغلب خواسته‌های جنسی نیز در آنها ذیمدخل است ـ این‌صفات رادرکسی دیگر پیدا می‌کند ووی را به‌صورت موجودی در می‌آورد کـه زندگانیش سراسر به وی مرتبط می‌شود و وابستگی می‌یابد. اینکه معشوق هم در مـورد عاشق درست به همین کار پرداخته تأثیری درقضیه نمی‌کند وفقط به‌این خیال‌قوت می‌دهد که‌آنچه به‌وجود آمده «عشق‌حقیقی» است.

نیازبه‌یك یاورسحر آمیزرا می‌توان درشرایط شبه آزمایشی که درروانکاوی پیش می‌آید بررسی‌کرد. غالباً آنکه موردکاوش روانی‌قرار دارد به‌روانکاو دلبستگی‌عمیقی‌پیدا می‌کند وتمام زندگی واعمال وافکار و احساساتش باوی مرتبط می‌شود. هشیارانه یا ناهشیار می‌خواهد بداند که‌آیاکارهایش مورد پسند و موافقت روانکاو قرار می‌گیرندیاباسرزنش اومواجه‌می‌شوند. درروابط عاشقانه پنداشته می‌شود که اینکه کسی معین را برمی‌گزینیم به‌این دلیل است که اورا به‌خاطراینکه «او»ست دوست داریم ، ولی درشرایط روانکاوی این پندار پایدار نمی‌ماند. کسانی را می‌بینیم که با یکدیگر به‌کلی اختلاف دارند ولی نسبت به روانکاوانی کاملا مختلف دچارهمان گونه احساس می‌گردند. این نوع رابطه ظاهراً به‌عشق شبیه است واغلب تمایلات جنسی‌نیز به‌همراه دارد، ولی‌حقیقت آن است که ازتجسم روانکاو به‌صورت یاورافسونکار مایه می‌گیرد. روشن است که درنظرکسی‌که درجستجوی چنین یاوری است، روانکاو هم‌چون دیگرمراجع قدرت واعتبار مانند اطباء و روحانیون ومعلمین، می‌تواند ازعهدۀ ایفاء این نقش‌به‌خوبی‌برآید.

علل این امردراصل همانهاست که دربررسی‌سائق‌های‌همزیستی مشاهده کردیم: یعنی‌ناتوانی درتنها ایستادن وابرازکامل‌قوا واستعدادات فردی. درمورد تلاشهای ناشی از سادیسم ـ مازوخیسم، این ناتوانی به ازدست نهادن‌نفس‌فردی و وابستگی به‌مددکاری افسونگرمنجر می‌شود؛ درحالات خفیف‌تروابستگی‌که اکنون در آنها بحث می‌کنیم، عاقبت‌کار میل به پشتیبانی و راهبری شدن است. میان شدت ارتبـاط با یاوری سحرآمیزوناتوانی دربروز خود انگیختۀ استعدادات فکری، هیجانی و

حسی نسبتی معکوس موجود است. هرچه براعمال خود کمتر متکی شدیم وامید بردیم که آنچه درزندگی می‌خواهیم به کمك مددکار افسونگرمان به‌دست خواهدآمد، مرکز ثقل حیات ازخودمان دورتر وبه‌او وصورتی که درنظرمان یافته نزدیکتر می‌شود. وقتی چنین شدیم، دیگر ایـن سؤال مطرح نیست که خودچگونه زندگی‌کنیم، مسئله به‌این‌صورت درمی‌آید که‌چگونه مددکارمانرا باخویش مساعد کنیم که از دست نرود و آنچه می‌خواهیم‌بکند وحتی مسئولیت‌هایمانرا به‌دوش بکشد.

در موارد شدیدتر تمام همت شخص مصروف این امر می‌شود. مردم درانتخاب راهها، بایکدیگر اختلاف دارند؛ بعضی از راه اطاعت داخل می‌شوند برخی از راه نیکی و جمعی از طریق رنج بردن. تمام احساسات، هیجانات و افکار ازنیاز به مساعد ساختن مددکار سحرآمیز رنگ می‌گیرند، ودیگرعملی نیست که آزادانه‌وخود انگیخته‌انجام‌پذیرد. این وابستگی،که منبع ومقصدآن انسداد خودانگیختگی‌است، متضمن اندکی‌احساس ایمنی‌است ولی‌بیش ازآن، ضعف وبندگی‌به همراه دارد. به‌همین علت‌است که کسی‌که به‌یاورافسونگرخود وابسته شده غالباً به‌طور ناهشیاراحساس می‌کند که بردهٔ اوست وبرضد اوطغیان می‌کند.ازطرف دیگرطغیان دربرابرکسی که انسان امید ایمنی وخوشبختی‌اش در اوبه ودیعه رفته موجب کشمکشهای درونی تازه می‌شود. برای نگهداشتن او باید این کشمکشها را سرکوب کرد، ولی‌ضدیتی که در کنه کارجای داردآن احساس‌ایمنی‌را که بایداین‌رابطه به‌همراه داشته باشدبه‌مخاطره می‌اندازد.

اگراین مددکارسحرآمیزبه‌صورت شخصی‌تجسم یافته‌باشد، وقتی نتوانست انتظاراتی‌را که ازاو می‌رفت برآورده کند، کسی که خود را به‌او وابسته به‌اصطلاح سرمی‌خورد، وچون‌اساس این‌انتظارات برحقیقت جوئی‌استوارنبوده، مددکارهرکه باشد، این سرخوردگی‌غیرقابل‌اجتناب است. سرخوردگی بررنجشی‌که آدمی ازبندگی خویش دربرابر مددکار دردل دارد مزید می‌شود وبه کشمکش درونی مدام منتهی می گـردد. عاقبت کشمکش جدائی‌است ولی‌مطلب به‌همین‌جا ختم نمی‌شود،دیگری برگزیده می‌شود و به صورت مددکار افسونگرتجسم می‌یابد و امیدها و انتظارات درگرو او می‌روند. اگراین رابطه هم با شکست مواجه شد،

می‌گسلد، یاآنکه امیدواردراین تصورمی‌رود که «زندگی همین است» و کاری نمی‌شود کرد، غافل‌ازاینکه ناکامیابی‌وی نتیجهٔ انتخاب غلط نبوده بلکه از اینجا به بارآمده که خواسته‌آنچه را باید از راه فعالیت خود انگیختهٔ فردی به‌دست‌آورد بادستکاری‌ومساعد کردن نیروئی‌سحرآمیز کسب کند.

فروید بدین پدیده که اشخاص مادام‌العمر به چیزی بـرون از خویش وابسته می‌شوند پی‌برد و آنرا به عنوان ادامهٔ علائق ابتدائی و جنسی میان والدین واولاد تفسیرکرد. ایـن پدیده چنان بر وی تأثیر گذارد که معتقد شدهستهٔ تمام«نوروزها» عقدهٔ ادیپ است[1] وبزرگترین مشکل درراه پرورش سالم‌فرد غلبه براین عقده است.

تشخیص‌عقدهٔ ادیپ به‌عنوان پدیدهٔ اصلی‌روانشناسی‌ازبزرگترین کشفیات فروید است، ولی‌تعبیروی ازآن جامع ومانع نیست‌چه با اینکه پدیدهٔ جاذبهٔ جنسی‌بین والدین واولاد ازواقعیات است وکشمکشهائی‌که ازآن حاصل می‌شوند گاهی‌ازعناصرتشکیل دهندهٔ «نوروزها» به شمار می‌روند، نه‌آن جاذبه و نه این کشمکشها هیچیك در «تثبیت یافتن» فرزندان بر‌پدر و مادر تأثیر اساسی‌ندارند. تا هنگامی‌کـه کودك هنوز شیرخوار وکوچك است، طبیعتاً‌به‌والدین وابسته است، ولی‌نتیجهٔ ضمنی این وابستگی‌منع وتحدید خودانگیختگی‌طفل نیست. روشن است کـه وقتی‌پدر ومادر به‌عنوان عاملین یانمایندگان اجتماع به‌موقوف ساختن

---

۱. Oedipus complex. در افسانه‌های یونان ادیپ‌کسی بود کـه نادانسته پدرخویش را کشت وبا مادرخود ازدواج کرد وتراژدی‌بزرگ «ادیپ شاه» اثرسوفوکل شاعرباستانی یونان نیز برمحور همین افسانه بناگشته است. در روانکاوی غرض ازعقدهٔ ادیپ احساسی ماهیتاً جنسی است که معتقدند معمولا بین سنین سه‌تاپنج سالگی درپسرنسبت به مادر پرورش می‌یابد ولی‌به علت ترس از مجازات پدر (که پسر اورا رقیب می‌پندارد) سرکوب می‌گردد واین سرکوبی‌سبب به‌وجودآمدن عنادی ناهشیارنسبت به‌پدرمی‌شود.ـم.

خودانگیختگی و استقلال کودك پرداختند ، اتکاء طفل به خودکاستی می‌گیرد وبه این علت به جستجوی مددکاری سحرآمیز می‌رود و غالباً والدین‌را به آن صورت تجسم می‌بخشد، بعدها هم این احساس‌را به‌کسی دیگرچون معلم یاشوهریا روانکاو انتقال می‌دهد. ولی‌سبب نیازبه‌ارتباط باچنین نشانه‌های قدرت، ادامهٔ میل جنسی‌نسبت به‌پدر و مادر نیست، جلوگیری ازبسط آزاد و خود انگیختگی کودك و اضطراب حاصل از آن است.

آنچه در قلب هر «نوروز» یا هر پرورش سالم مشاهده می‌کنیم مبارزه‌ای است به‌خاطرآزادی و استقلال. این مبارزه درمورد بسیاری کسان‌که سالم یابهنجارپنداشته می‌شوند به‌پایان رسیده وبه‌ازدست‌نهادن کامل‌نفس فردی منتهی شده است واز اینجاست که تصور می‌رود چنین کسانی با محیط سازش یافته افرادی سالمند. نوروتیك هنوز به مبارزه ادامه می‌دهد و نمی‌خواهد تسلیم شود، ولی درعین حال به تصویری که ازیك مددکارسحرآمیزبرای خود به وجود آورده پای‌بند مانده است. پس باید ابتلای او به عنوان کوششی ذاتاً محکوم به شکست در نظـر آورده شود که هدف ازآن حل کشمکش میان یك وابستگی اساسی و طلب آزادی است.

۲ - تخریب

پیش ازاین گفتیم که باآنکه دربیشترموارد تلاشهای ناشی از سادیسم ـ مازوخیسم وحس تخریب درهم می‌آمیزند باید میان آنهاقائل به‌تمیزشدبدین سبب که هدف حس‌تخریب همزیستی‌توأم با تأثیریا تأثر نیست بلکه از میان برداشتن طرف مقابل است. با اینهمه، بایـد گفت که این حس نیزدرحالت غیرقابل تحمل ناتوانی‌وتجرد فرد ریشه‌دارد. تخریب دنیای برون، راه گریز ازاحساس ناتوانی دربرابرآن پنداشته می‌شود. البته شك نیست که وقتی‌جهان را برانداختیم بازبه تنهائی و تجرد گرفتارمی‌شویم، ولی‌تجردی پرشکوه که درآن دیگرچیزی‌وجود ندارد که مارا درهم بکوبد. انهدام عالم‌آخرین و مذبوحانه‌ترین تلاش برای برکنارماندن ازخرد شدن‌است سادیسم برآن‌است که طرف مقابل را ببلعد و جزئی‌از خود کند؛ حس تخریب تیشه به ریشهٔ آن می‌نهد.

سادیسم می‌خواهد وجودی راکه ازاجزاء مختلف تشکیل می‌یابد باتسلط بردیگران نیرو بخشد؛ حس تخریب نیزبدنبال همین هدف است‌منتهی ازراه برانداختن هرگونه تهدید ازسوی برون.

کسانی که برصحنهٔ اجتماع به دقت نظر می‌کنند مسلماً متوجهٔ حس تخریبی‌که درهرگوشهٔ آن وجود دارد خواهند شد. غالباً این‌حس هشیارنیست وبا دلیل‌تراشی نهان می‌شود. دلیلی‌نیست که براین‌کاراقامه نشود؛ ازمحبت ووظیفه تاوجدان اخلاقی ومیهن‌پرستی همه به‌نوبهٔ خود برای‌ازمیان‌برداشتن خود ودیگران بهانه قرارگرفته ومی‌گیرند. باوجود این دلایل وبهانه‌ها، استعدادات یا تمایلات تخریبی‌را می‌توان به‌دونوع تقسیم کرد. برخی‌ازاین استعدادات ازوضعی‌خاص نتیجه می‌شوند مانند عکس‌العمل در برابر حمله برزندگانی و تمامیت و افکار خود شخص یا دیگران . این گونه تخریب ملازم طبیعی اثبات حقانیت زندگی است.

اما تخریبی که اینجا مورد بحث ماست این عناد عقلانی یا به اصطلاح «واکنشی» نیست، بلکه تمایلی‌است که دردل شخص‌خانه دارد ومنتظرفرصتی‌است که به‌ظهوربرسد. وقتی«دلیلی» عینی‌وواقعی‌بربروز حس تخریب‌ازجانب شخص نبود، می‌گوئیم از لحاظ روانی یا هیجانی مریض‌است (البته خود شخص بدین نکته معترف نیست وبه‌دلیل‌تراشی می‌پردازد). دربیشترموارد جنبشهای درونی‌تخریبی‌چنان به‌زیرحجابی ازعذرودلیل نهان می‌شوند که سرانجام چند نفری یاگروهی دراجتماع به«واقعی» بودن این‌دلایل معتقد می‌گردند. اما نکته اینجاست‌که‌آنچه مورد تخریب وانهدام واقع می‌شود ودلایلی‌که برانتخاب آن اقدامه می گردد دردرجه دوم اهمیت قرار دارند؛ جنبش درونی برای تخریب شوری است که همیشه چیزی‌برای سرنگون ساختن پیدا می‌کند. اگر به‌دلایلی انهدام دیگران ممکن نشد، خود شخص هدف قرار می‌گیرد، ووقتی این امر شدت یافت به بیماری جسمی و حتی خودکشی منتهی می‌شود.

فرض ما این بود که حس تخریب گریزی است از احساس غیرقابل تحمل ناتوانی‌تا بدین ترتیب هرچیز که ممکن است شخص با آن طرف مقایسه قرارگیرد ازمیان برداشته شود. ولی‌به‌سبب نقش‌عظیم

تمایلات تخریبی دررفتار آدمی، این تعبیر توجیهی کافی به نظر نمی‌رسد. تجرد وناتوانی فرد موجد دوسرچشمهٔ دیگر حس تخریب یعنی اضطراب وایجاد سد در برابر زندگی است. نقش اضطراب محتاج بحث فراوان نیست. هرگاه منافع حیاتی فرد (اعم ازمادی وعاطفی) موردتهدیدواقع شدند اضطراب پدیدمی‌آید،[1] وتمایلات تخریبی شایع‌ترین عکس‌العمل دربرابر این اضطرابند. این تهدید ممکن است محدود به وضعی خاص واشخاص معین باشد که دراین حال حس تخریب متوجه این افـراد می‌گردد، یا ممکن است به‌صورت اضطرابی دائم واحیاناً ناهشیاردرآید و ازاحساس دائمی خطر دربرابرجهان برون سرچشمه گیرد. منشأ این اضطراب دائم تجرد وناتوانی فرداست، واین اضطراب خود سرچشمه‌ای است که ریشه‌های حس تخریب ازآن آب می‌خورند.

نتیجهٔ دیگر تجرد و ناتوانی، ایجاد سد دربرابر زندگـی است. کسی‌که تنها وناتوان شد راه تحقق قوای حسی وهیجانی وفکری خویش‌را مسدود می‌یابد. خود اوفاقدآن ایمنی و خودانگیختگی درونی است که ازقوه به‌فعل درآمدن این استعدادات بدان مشروط می‌شود. آنچه فرهنگ اجتماع درباب لذات و خوشبختی قبیح دانسته[2]، مانند چیزهائی‌که از زمان رفرم تاکنون درمذهب وعرف طبقهٔ متوسط جزء قبایح به‌شماررفته، برضخامت این سد درونی می‌افزایند. البته امروز قبایح برونی تقریباً ازمیان برخاسته‌اند، ولی علیرغم نظرمساعدی که هشیارانه نسبت به‌لذات حسی پیدا شده، انسداد درونی به‌قوت گذشته باقی است.

فروید به‌مسئله رابطهٔ میان ایجاد سد در برابر زنـدگی وحس تخریب اشاره کرده‌است. مادرنظریه اوگفتگوخواهیم کردتابدین‌وسیله عقاید خودرا بیان کنیم.

فروید می‌دانست که در فرض اصلی خـود مبنی براینکه سائق جنسی وسائق صیانت نفس اساس انگیزش رفتار انسانند، اهمیت ووزن جنبشهای درونی تخریبی‌را به‌غفلت گذرانیده است. پس از اعتقاد به اینکه تمایلات تخریبی و جنسی دارای اهمیت مساویند، وی به این فرض

---

۱. برای بحثی دراین باب، رجوع کنید به‌همان اثرازکارن‌هورنای.

۲. Cultural taboos

رسید که در انسان دودسته تلاشهای اساسی موجودند، نخست سائقی‌که متوجه زندگی‌است ومی‌توان گفت کمابیش همان انرژی حیاتی جنسی[1] است، دوم «غریزهٔ مرگ»[2] که هدف آن انهدام زندگی است. برحسب نظریهٔ فروید، این غریزه می‌تواند با انرژی جنسی‌درهم آمیزد وبرضد خود شخص یادنیای برون به‌کاررود. مطابق این نظریه، غریزهٔ مرگ دریك خاصیت زیست شناسی‌یا حیاتی همهٔ موجودات زنده ریشه دارد و بنابراین جزءلاینفك وغیرقابل‌تغییر زندگی‌است.

فرض غریزهٔ مرگ ازیك سو متقاعدکننده است چه‌حق‌مطلب را ازلحاظ‌اهمیت تمایلات تخریبی‌که درنظریه‌های قدیم فروید به‌غفلت گذشته بود ادا می‌کند؛ ولی از سوی دیگر متقاعد کننده نیست چه با توجیهی‌که‌برحسب زیست شناسی به‌دست‌می‌دهد آنگونه‌که‌باید اختلافات بزرگی‌را که ازلحاظ مقدار حس تخریب در افرادو گروههای مختلف اجتماعی‌موجوداست درنظرنمی‌گیرد. اگرفرض فروید صحیح‌بود،مقدار حس تخریب، اعم ازاینکه متوجه خود ما یا دیگران باشد ، کمابیش ثابت بود. ولی مشاهده عکس‌آن را نشان می‌دهد. نه تنها افراد، بلکه گروههای مختلف اجتماعی‌نیزازلحاظ حس تخریب متفاوتند. مثلا یك عضوطبقهٔ متوسط پائین‌اروپا به‌مراتب بیش ازیکی ازاعضاء طبقهٔ کارگر یاطبقات بالا دارای حس تخریب است و بررسی‌های مردم شناسی نشان داده که‌این‌حس دراقوام مختلف نیزمتفاوت‌است، خواه به صورت عناد به‌ضد دیگران باشد خواه به‌ضد خود شخص.

برای اینکه بفهمیم ریشه‌های حس‌تخریب‌چیست، باید ازمشاهدهٔ این اختلافات شروع کنیم و سپس ببینیم چه عوامل ممیزهٔ دیگری وجود دارند و چگونه این عوامل اختلاف مقدار این حس را تعلیل می‌کنند.

---

۱. Sexual libido

۲. Daath - instinct مطابق نظریه فروید جنبشهای درونی که هدف آنها نابودی، مرگ یا گریز ازتحریك است وبه صورت وسواسی برای تکرار عیان می‌شوند. دراین حالت اخیر فرد ازراه تکرار دورهٔ عادی زندگی درپی‌مرگ می‌رود. ـ م.

دراین راه مشکلاتی وجود دارد که محتاج بحثی جداگانه واز حوصلهٔ گفتگوی ما بیرون‌است؛ با این‌وصف بدنیست نشان‌دهیم که در کجا باید به‌دنبال پاسخ رفت. چنین به‌نظر می‌رسد که بین مقدار حس تخریب درهرفرد ومیزان محدودیتی‌که دربرابر بسط آزاد زندگی‌وجود دارد نسبتی مستقیم موجود است. مراد از این محدودیت، ناکام ماندن خواسته‌های غریزی نیست، بلکه منظورایجاد سد دربرابر تمام‌زندگی وجلوگیری‌ازنمو وبیان‌خودانگیختهٔ قوای‌حسی وهیجانی وفکری‌است. حیات دارای یك تحرك درونی‌است ومی‌خواهد رشد کند، بیان وعیان شود وخلاصه جریان‌داشته‌باشد. وقتی درمقابل این‌تمایل سدی به‌وجود آمد، انرژی که به‌سوی حیات متوجه بود به‌فساد می‌گراید وبه‌تخریب میل می‌کند. به‌عبارت دیگر، سائق زندگی وسائق تخریب ازیکدیگر مستقل نیستند بلکه هرکدام به دیگری به‌طور معکوس وابسته است. هرچه سائق زندگی بیشتردچارتضییق شود، نیروی سائق تخریب‌فزونی می‌گیرد؛ هرچه حیات بیشترازقوه به‌فعل رسد یا تحقق پیداکند، قوت حس تخریب به‌کاستی می‌گراید. خلاصه آنکه **حس تخریب محصول حیات فعلیت نیافته‌است.** شرایط فردی واجتماعی‌که دربرابر زندگی سد ایجاد می‌کنند شوری برای تخریب به بار می‌آورند که منبع تغذیهٔ تمایلات عنود یا خصومت‌آمیز قرارمی‌گیرد، خواه این تمایلات به‌ضد دیگران به‌کار افتد خواه به‌ضد خود شخص.

اهمیت این‌نکته‌خود پیداست‌که نباید به‌بازشناختن نقش‌پویای حس‌تخریب اکتفاکرد بلکه باید درفهم شرایط خاصی‌که موجب تشدید آن می‌گردند نیزکوشید. پیش‌ازاین نشان دادیم که چگونه در دوران رفرم عناد یا خصومت برطبقهٔ متوسط دست یافته‌بود واین احساس از راه مفاهیم مذهبی پروتستانیسم، خاصه روح ریاضت‌کشی وتصویر کالون از خدا به‌عنوان موجودی عاری از شفقت که بدون آنکه تقصیری از آدمیان سرزده‌باشد بخشی ازآنان‌را به‌عذاب ابدی محکوم ساخته‌است، بیان می‌شد. درآن‌روزگار هم‌چون در دوران‌بعد، طبقه متوسط احساس خصومت خودرا به‌جامهٔ رنجش یا خشم اخلاقی میاراست و بدین‌وسیله حسادت شدید خویش‌را در برابر آنانکه می‌توانستند از زندگی متنعم شوند بادلیل تراشی نهان می‌ساخت. حس تخریب طبقهٔ متوسط پائین‌از

عوامل مهم پیشرفت کارنازیسم درعصر خودمان بوده‌است. با استقبالی که اعضاءِ این طبقه از نازیسم به‌عمل آوردند، آلت مقاصد آن گشتند ودرجنگ‌بادشمنان آن به‌صورت حربه‌ای درآمدند. ریشهٔ حس تخریب درطبقهٔ متوسط پائین همان‌است‌که دراین‌بحث بنای گفتگو قرارگرفت- یعنی تنهائی فرد و وجود سد دربرابر بسط آزادوی، واین هردو در مورد اعضاءِ ایـن طبقه بیش از طبقات بالاتـر یا پائین‌تر صادق بـوده است .

۳- همرنگی ماشینی

وقتی فرد خویشتن را با جهان مقایسه می‌کند گرفتار احساس ناچیزی می‌شود، وبه‌وسیلهٔ مکانیسمهائی‌که ذکرشان گذشت سعی می‌کند یا با دست‌کشیدن ازتمامیت فردی خود ویا با نابودکردن دیگران ودر نتیجه پایان دادن به‌وضع تهدیدآمیز دنیای برون براین احساس چیره گردد .

مکانیسمهای دیگرگـریز عبارتند از پاپس کشیدن از دنیـا به اندازه‌ای که دیگر خطری ازسوی‌آن متوجه شخص نشود، (این‌وضعی است‌که در برخی اختلالات شدید دماغی‌بدان می‌رسیم[1]) ، یا باد کردن وچنان از لحاظ روانی خویشتن را بزرگ گرفتن که جهان برون در مقایسه کوچك به‌نظرآید. هرچند این مکانیسمها از نظـر روانشناسی فردی دارای اهمیتند، ولی ارتباطشان با فرهنگ اجتماع ناچیز است وبه‌این‌علت به‌جای بحث درآنها، به‌گفتگو دربارهٔ مکانیسم دیگری‌برای

---

۱. رجوع‌کنید به‌اثری‌که از سالیوان نام بردیم (ازصفحهٔ ۶۸ به‌بعد) ومقالهٔ دیگری از او تحت عنوان و درنشریهٔ ذیل:

Research in Schizophrenia, American Journal of Psychiatry, Vol. IX, No. 3;

همچنین به :

Frieda Fromm Reichmann, *Transference Problems in Schizophrenia*, The Psychoanalytic Quarterly, Vol. VIII, No. 4.

گریز می‌پردازیم که ازلحاظ اجتماعی اهمیتی عظیم دارد.

مراد ازاین مکانیسم راه حلی‌است‌که اکثر افراد عادی اجتماع بدان روی می‌آورند. به‌طور خلاصه، وقتی شخص بدین‌طریق متمایل شد، دیگر خودش نیست بلکه یکسره شخصیتی را اختیار می‌کند که سازمانهای فرهنگی اجتماع پیش پای وی می‌نهند وبدین‌ترتیب درست همرنگ دیگران می‌شود وموافق انتظارات آنان عمل می‌کند. تباین میان «من» و دنیای برون وترس از تنهائی و ناتوانی ازمیان بر می‌خیزد. این مکانیسم را می‌توان با رنگی که برخی حیوانات به‌خاطر دورماندن از آسیب به‌خود می‌گیرند مقایسه‌کرد. جانور چنان به‌دور و بر شبیه می‌شود که تشخیص آن ازاطرافش مشکل‌است. کسی‌هم‌که‌نفس فردی خویش را رها می‌کند و به‌صورت ماشینی چون میلیونها ماشین دیگری که پیرامون او قرارگرفته‌اند در می‌آید، ازتنهائی واضطراب به‌دور می‌ماند، ولی این امر برایش بسیارگران تمام می‌شود چه بهائی که باید بپردازد ازدست دادن نفس‌است.

این فرض که ماشینی‌شدن راه «بهنجار» غلبه برتنهائی‌است، یکی ازشایعترین مفاهیم مربوط به‌انسان را در فرهنگ اجتماعی ما نقض می‌کند. تصور این است که ما اکثراً افرادی هستیم در تفکر و احساس وعمل‌آزاد. گذشته ازنظرعمومی، هریك از افراد نیزصمیمانه اعتقاد دارد که «خودش» است و افکار واحساسات وامیالش «متعلق به‌خود اوست». با این‌وصف، با اینکه در میان ما کسانی وجود دارند که حقیقتاً دارای فردیتند، این اعتقاد توهمی بیش نیست، و به سبب آنکه‌مانع‌رفع‌علل‌این وضع‌می‌شود، دربسیارمواردپنداری‌است خطرناك.

موضوعی‌که دراینجا باآن سروکارداریم یکی‌ازاساسیترین‌مسائل روانشناسی است وبا چند سؤال کوتاه مفتوح می‌شود. اولا «نفس»[1] چیست؟ ثانیاً ماهیت افعالی که شخص می‌پندارد از خودش سرچشمه گرفته‌اند چیست؟ ثالثاً خودانگیختگی کدام است؟ رابعاً عمل روانی بدیع یا تازه یا اصیل‌چیست؟ وبالاخره، چه‌ارتباطی میان این مسائل‌با آزادی وجود دارد؟ دراین فصل نشان می‌دهیم که چگونه ممکن است

---

۱. Self

احساسات و افکار ازخـارج القاء شوند و معهذا درذهن آدمی به‌عنوان احساسات و افکارخودش به‌تجربه درآیند، وچگونه ممکن‌است‌احساسات وافکار متعلق به خود شخص سرکوب گردندو بنابراین دیگر جزئی از خود یانفس اورا تشکیل ندهند. سپس دنبالهٔ بحث را درفصل دیگری به‌نام « آزادی ودموکراسی » بررسی خواهیم کرد.

در آغاز بحث، معنای تجربه‌ای را مورد تجزیه و تحلیل قـرار می‌دهیم که‌وقتی به‌قالب کلمات کشیده شود به‌صورت‌جملاتی چون « من احساس می‌کنم » و « من فکر می‌کنم » و « من اراده می‌ورزم » در-می‌آید. وقتی می‌گویم « من‌فکر می‌کنم » ظاهراً ابهامی دراین اظهار وجود ندارد، سؤالی که پیش می‌آید این‌نیست‌که آیا این **منم** که فکر می‌کنم، بلکه آیا آنچه می‌اندیشم صواب است یا خطا. با وجود این، یك مثال از یك وضع آزمایشی‌کافی‌است که فوراً نشان دهد پاسخ به‌این سؤال لزوماً آنچه تصور می‌کنیم نیست. نمونـه‌ای که به‌دست می‌دهیم ازیك‌آزمایش‌مربوط به‌خواب‌مصنوعی (هیپنوتیسم) گرفته شده‌است.[1] خواب‌کننده[2] کسی‌را که « الف » می‌نامیم به‌خواب مصنوعی می‌برد و به‌اوتلقین می‌کندکه پس‌ازبیدارشدن خواهد خواست دستنویس مطلبی را بخواندکه تصور می‌برد به‌همراه‌آورده است، ولی‌چون به‌جستجوی دستنویس می‌پردازد وآنرا نمی‌یابد دراین‌تصور خواهد رفت‌که شخص دیگری به‌نام « ج » آنرا دزدیده‌است وبدین سبب به « ج » خشمناك خواهد شد. ضمناً خواب کننده به « الف » سفارش می‌کند کـه وقتی بیدارشد باید به‌کلی فراموش‌کند که این‌مطالب درخواب مصنوعی به‌وی تلقین شده‌است. باید خوانندگان‌را به‌این‌نکته‌نیز توجه دهیم که «ج» کسی‌است که « الف » هرگز به‌وی خشمگین نشده است و دلیلی برای عصبانیت نسبت به‌او ندارد. وازاین‌گذشته، «الف» اصلا دستنویسی با خود نیاورده است.

---

۱. برای مسائل مربوط به‌خواب مصنوعی رجوع‌کنید به،
List of publications by M. H. Erickson, *Psychiatry*, 1939, Vol. 2, No. 3, p. 472.

۲. Hypnotist

« الف » بیدارمی‌شود وپس‌ازصحبتی کوتاه می‌گوید: « راستی این‌موضوع مرا به‌یاد چیزی می‌اندازد که نوشته‌ام وحالا برایتان می‌خوانم.» به‌اطراف نگاهی می‌کند، دستنویس‌را نمی‌یابد وسپس به «ج» روی می‌آورد ومی‌گوید که شاید او آنرا برداشته باشد. وقتی « ج» موضوع را انکار می‌کند، « الف » برافروخته می‌شود وسرانجام شدیداً به‌خشم می‌آید وبدون هیچ گونه پرده‌پوشی « ج » را به‌دزدیدن دست نویس متهم می‌سازد وحتی ازاین حد هم فراتر می‌رود و برای موجه ساختن این اتهام شروع به‌اقامهٔ دلیل می‌کند و فی‌المثل می‌گوید از دیگران شنیده که «ج» به‌آن دستنویس احتیاج شدید دارد وبنابراین وقتی فرصتی پیش‌آمده از دزدیدن‌آن خودداری نکرده است و قس علیهذا. ملاحظه می‌کنیم که « الف » نه‌تنها به « ج » اتهام وارد می‌کند بلکه‌به « دلیل‌تراشی »های متعدد می‌پردازد تا این‌اتهام‌را موجه جلوه دهد. (البته هیچیك ازاین دلائل صادق نیست وهرگز قبلا به ذهن « الف » نمی‌رسیده است)

اکنون فرض می‌کنیم دراین‌هنگام کسی وارد اطاق شود. برای این‌شخص جای تردید نیست‌که « الف » آنچه‌را که‌فکر واحساس می‌کند به‌زبان می‌آورد، تنها سؤالی‌که باقی می‌ماند این‌است‌که آیا اتهامی که وارد می‌کند صحیح است یا خیر، به‌عبارت دیگر آیا محتوی افکار « الف » با حقایق برابر است یا نه. ولی ما که از ابتدا شاهد موضوع بوده‌ایم وحاجت نیست‌برای حصول اطمینان ازصحت اتهام سؤالی‌کنیم، می‌دانیم که آنچه « الف » در این موقع احساس می‌کند و می‌اندیشد احساسات و اندیشه‌های خود او نیست بلکه عناصری است خارجی که شخص دیگر به‌ذهن او القاء کرده‌است.

نتیجه‌ای‌که کسی‌که دروسط آزمایش وارد اطاق شده بدان می رسد ممکن است چنین بیان شود، « ازطرفی « الف » به‌صراحت نشان می‌دهد که تمام این‌افکار متعلق به‌خود اوست. هیچ‌کس بهتراز خود او نمی‌داند که افکارش چیست و بهترین‌دلیل بر اثبات اینکه چه‌احساس می‌کند اظهارات خودش‌است. ازطرف دیگر کسانی‌هستند که می‌گویند افکارش به‌وی تحمیل‌شده ودرحکم عناصری‌است که ازخارج به‌او می‌رسد. باید منصفانه بگویم که نمی‌دانم حق باکدام طرف‌است چه ممکن

است هریك ازطرفین دچار اشتباه باشد. شایدهم به اغلب احتمال حق با اکثریت‌است. » ولی ما که‌از اول شاهد آزمایش بوده‌ایم شك‌نداریم وتازه‌واردهم اگر آزمایشهای دیگر مربوط به‌خواب مصنوعی‌رامشاهده کرده‌بود دچار تردید نمی‌گشت ومی‌دیدکه این‌نوع آزمایش‌را می‌توان به‌هرتعداد دفعات‌ودرمورد اشخاص متفاوت با موضوعهای مختلف‌تکرار کرد. خواب‌کننده می‌تواند تلقین کند که یك سیب زمینی خام لذیذتر از آناناس است وکسی‌که خواب مصنوعی درباره‌اش اجرا می‌شود سیب زمینی‌را با همان لذت آناناس خواهد خورد، یا می‌تواند تلقین کند که آنکه درخواب مصنوعی است یارای دیدن ندارد یا اینکه زمین گرد نیست ومسطح‌است، وشخص خواب شده به‌حال‌کوران خواهد افتاد یا احتجاج‌خواهدکرد که زمین گرد نیست بلکه مسطح‌است.

این آزمایش‌چه‌چیز را ثابت‌می‌کند؟ ثابت‌می‌کندکه‌ممکن‌است‌افکار واحساسات وامیال وحتی حسیاتی داشته‌باشیم که ذهناً تصورمی‌کنیم **از آن خودمان** است ، حال آنکه علیرغم این واقعیت که این افکار و احساسات را به‌تجربه درمی‌آوریم، ازخارج در درون ما گذاشته شده‌اند و به‌ما غریبند وآنچه‌که خود احساس می‌کنیم ومی‌اندیشیم نیستند.

این‌آزمایش‌خاص همچنین نشان می‌دهد که کسی‌که خواب می شود اولا به‌چیزی **اراده می‌ورزد** ، یعنی می‌خواهد دستنویس را بخواند، ثانیاً به‌چیزی **می‌اندیشد** ، یعنی‌فکرمی‌کند « ج » دستنویس را برداشته است ، و ثالثاً چیزی را **احساس می‌کند** ، یعنی نسبت به « ج » دچار احساس خشم می‌گردد. دیدیم که هیچیك ازاین سه فعل ذهنی چنین‌کسی - یعنی جنبش درونی مربوط به اراده و اندیشه‌ها و احساسات او - متعلق‌به‌خودش نیست به‌این‌معنی‌که ازفعالیت ذهنی‌خود وی نتیجه نمی‌شود وازخود اوسرچشمه نگرفته یا بدعت نیافته بلکه‌از خارج در درون‌اوگذاشته شده‌است، با این‌وصف وی‌خود ذهناً احساسش چنان است که گوئی هرسه فعل از خود اوست. به‌علاوه ، او به‌بیان افکاری می‌پردازد که درطول خواب مصنوعی به‌وی تلقین نشده است. این افکار همان دلیل‌تراشی‌هاست که به‌وسیلهٔ آنها می‌خواهد فرض خودرا که « ج » دستنویس را دزدیده « توجیه » کند. اما تعلق این دلیل‌تراشیها به‌خود وی نیز فقط جنبهٔ صوری دارد، چه اول سوء ظن

به‌وجود آمد و بعد اندیشه‌های مربوط به دلیل‌تراشی اختراع شد تا احساسی‌که ایجاد گشته‌بود موجه جلوه داده شود. این‌اندیشه‌ها چیزی را توجیه نمی‌کنند چه‌نتیجه‌ای‌که‌گرفته شده برمبنای آنها نبوده‌است.

پس به‌نحوی خطاناپذیر نشان داده شدکه شخص می‌تواند ایمان راسخ داشته باشد که افعال ذهنی وی خودانگیخته‌اند حال آنکه در حقیقت از تأثیر کسی دیگر تحت شرایطی در وضعی خاص سرچشمه گرفته‌اند. این‌پدیده منحصربه‌شرایط خواب مصنوعی نیست. عدم‌تعلق محتوای افکار واحساسات و ارادات ما به‌خودمان چنان همه‌گیراست که موجب پیدایش این‌تصور می‌شود که قاعده براینگونه افعال کاذب‌است و افعال ذهنی اصیل ازمستثنیات به‌شمار می‌روند.

کشف کیفیت‌دروغین **افکار** آسانتراز احساسات و ارادات است وبنابراین بهتر است ازگفتگو درفرق میان‌تفکر اصیل و تفکر کاذب شروع کنیم. فرض می‌کنیم در جزیره‌ای هستیم که درآن ماهیگیران محلی و عده‌ای ازمردم شهرکه برای گذراندن تابستان آمده‌اند هردو اقامت دارند. می‌خواهیم بدانیم هوا چگونه خواهد بود و بدین‌منظور از یك ماهیگیر و دو نفر شهری که می‌دانیم پیش‌بینی وضع هوا را از رادیو شنیده‌اند سؤال می‌کنیم. ماهیگیرکه در این‌باب تجارب طولانی دارد ونسبت به‌آن نگران‌است شروع به‌فکرمی‌کند (البته فرض برآن است که پیش ازاین‌پرسش فکرهایش‌را نکرده‌است). با اطلاعی که از اهمیت جهت وزش‌باد، رطوبت ودرجهٔ حرارت در پیش‌بینی وضع هوا دارد، به‌سنجش این عوامل می‌پردازد و سرانجام به‌نتیجه‌ای کمابیش قطعی می‌رسد. ممکن‌است گزارش رادیو را هم به‌یادبیاورد ودرصورت موافقت آن با عقیدهٔ خودش این‌نکته‌را متذکر شود، ودرصورت تباین، در دلیل‌آوری برصحت مدعای خویش دقت بیشتری به‌خرج دهد. به هرحال آنچه مهم است اینکه عقیده‌ای که بیان می‌کند متعلق به خود اوست وازتفکر خودش نتیجه شده است.

ازدونفرمردم شهر، اولی‌کسی‌است‌که وقتی‌سؤال به‌میان می‌آید می‌داندکه ازموضوع سررشته ندارد ودچاروسواس سررشته پیدا کردن هم نیست وبنابراین می‌گوید: «خودم نمی‌توانم چیزی بگویم - رادیو پیش‌بینی می‌کردکه وضع هواچنین وچنان خواهد شد». اما دومی‌فرق

دارد؛ بـا اینکه ازمسئله سردرنمی‌آورد، معتقد است درآن متبحراست چون احساس می‌کند که باید بتواند به هرپرسشی پاسخ دهد. دقیقه‌ای می‌اندیشد وسپس عقیدهٔ «خودش» را می‌گوید که درحقیقت باپیش‌بینی رادیو ذره‌ای اختلاف ندارد و وقتی بپرسیم به چه دلیل به این نتیجه رسیده از جهت وزش بـاد و درجـه حـرارت و غیره سخن به میـان می‌آورد.

وقتی از خارج به‌موضوع می‌نگریم، میان رفتار این شخص و ماهیگیرتفاوتی نمی‌بینیم. ولی‌اگر بیشتر دقیق شویم وبه تحلیل مطلب بپردازیم، مشاهده می‌کنیم که فرد مورد بحث گزارش وضع هوا را از رادیو شنیده وقبول کرده است و چون وسواس یا اجباری درونی به‌او حکم می‌کند که عقیده‌ای از«خودش» بیان کند،به‌یاد نمی‌آورد که آنچه می‌گوید تکرارعقیدهٔ مرجعی معتبراست وگمان می‌برد در نتیجهٔ تفکر خود بدان رسیده است. تصور می‌کند که عقیده‌اش بر دلایلی کـه اقامه می‌کند استواراست، یا به‌عبارت دیگرعقیده را در تعقیب دلایل کسب کرده، حال آنکه بررسی‌این دلائل نشان‌خواهد دادکه محال‌بود بتواند برمبنای آنها به‌چنین نتیجه‌ای برسد. این‌دلایل درحقیقت دلایلی‌کاذبند که فقط باید نشان دهند که عقیدهٔ گوینده نتیجهٔ تفکرخودش‌بوده‌است. می‌پندارد که عقیده‌اش متعلق به‌خودش است،حال‌آنکه درحقیقت‌بدون اینکه توجه‌داشته باشد عقیدهٔ مرجعی‌معتبررا اختیار کرده است. البته بعید‌نیست که‌گفتاراو دربارهٔ هوا صحیح و عقیدهٔ ماهیگیرخطا باشد ـ ولی‌تازه در این صورت هم ماهیگیر در عقیده‌ای که از خود او بوده به‌خطا رفته درصورتیکه درمورد وی، علیرغم‌صحت، عقیده از«خودش» تراوش نکرده است.

همین پدیده در مورد عقاید مردم دربـارهٔ موضوعات دیگر هم صادق است. سیاست‌را مثال می‌زنیم: ازیك نفر روزنامه خوان معمولی بپرسید عقیده‌اش درباب فلان مسئله سیاسی‌چیست. آنچه راخوانده‌است با اختلافی‌ناچیزبه‌عنوان عقیدهٔ‌خودش بیان می‌کند وجان‌کلام اینجاست که تصورمی‌کند گفتارش نتیجهٔ تفکرخودش بوده‌است. اگراهل‌جامعه‌ای کوچك باشد که درآن عقاید سیاسی‌ازپدر به‌پسر به‌ارث می‌رسند،هرگز تصورنمی‌بردکه تعیین کنندهٔ این عقیده که مثلا ازآن‌خود اوست‌بقایای

هیبت واعتبارپدری سختگیراست. عقیده‌ای که خواننده‌ای دیگربیان می‌کند نتیجهٔیك شرمساری موقتی‌است‌که مبادا تصورکنند بی‌اطلاع‌است وبنابراین به‌خاطرحفظ ظاهربه‌وجودآمده نه‌درنتیجهٔ جمع‌آمدن تجربه ومیل به‌دانستن و تبحر. در مورد قضاوتهای مربوط به تشخیص زیبائی نیزبه‌همین پدیده برمی‌خوریم. یك آدم معمولی‌وقتی‌به‌موزه می‌رود وبه یکی‌ازآثارنقاشی‌نامدار مانندرمبرانت[1] می‌نگرد، تصویررا زیبا ومؤثر می‌یابد. اگر این قضاوت او را محك‌زنیم مشاهده می‌کنیم که هیچگونه واکنش درونی خاصی نسبت به‌آن تصویرنداشته است ولی فکر می‌کند زیباست چه می‌داند باید اینگونه فکرکند. این پدیده در موارد دیگر چون داوری درباب موسیقی وحتی‌مدرکات‌حسی‌نیزمشهود است.بسیاری کسان وقتی‌به‌یك منظرهٔ طبیعی‌مشهور می‌نگرند، تصویری را که بارها ازآن فی‌المثل برروی‌کارت پستالها دیده‌اند درخاطر زنده می‌کنند وبا اینکه تصوردارند که‌خودبه‌تماشا مشغولند،آنچه می‌بینند همان‌تصاویری است که قبلا دیده‌اند. یا وقتی حادثه‌ای در حضور آنان واقع می‌شود، وضع را برحسب گزارشی‌که پیش‌بینی می‌کنند درروزنامه به‌چاپ‌خواهد رسید می‌شنوند و می‌بینند. نزد بسیاری مردم، تجربه‌ای که از موضوعی یافته‌اند یاکاری هنری که انجام داده‌اند یا جلسهٔ سیاسی‌که درآن حاضر بوده‌اند فقط هنگامی‌صورت‌حقیقی‌به‌خود می‌پذیردکه بتوانند مطلبی را که درروزنامه دربارهٔ‌آن‌چاپ شده بخوانند.

ممانعت ازتفکرنقاد معمولا ازخردسالی آغاز می‌شود. مثلا یك دخترپنجساله به‌عدم صداقت مادرش پی‌می‌برد چه‌زیرکانه می‌فهمد که با اینکه مادرپیوسته ازمحبت ودوستی‌سخن می‌گوید در حقیقت زنی‌است سرد وخودپسند، یامشاهده می‌کند که درحالی‌که مادربرشرافت اخلاقی خویش تکیه می‌کند با مردی‌دیگر روابط نامشروع دارد. دخترك به ریاکاری وعدم خلوص مادر پی‌می‌برد وتباین میان ظاهر وباطن وی‌را احساس می‌کند وحس عدالت وصداقتش آزارمی‌بیند. ولی‌چون به مادر وابسته است واو اجازهٔ هیچگونه انتقاد نمی‌دهد و فرض می‌کنیم پدری ضعیف دارد که نمی‌تواند براو متکی‌شود، بینش نقاد خود را موقوف

---

1. Rembrandt

می‌کند به‌زودی دخترك دیگر ریاکاری یاخیانتی ازمادرمشاهده نمی‌کند، توانائی تفکر نقاد ازاودور می‌شود چه زنده نگاه داشتن آن‌هم بیحاصل است و هم خطرناك. اما ازسوی دیگر تحت تأثیر اجبار به باور آوردن به خلوص و نیکی مـادر و اعتقاد به سعادت زندگی زناشوئی والـدین قرار می‌گیرد و چنـان به‌این عقیده پای‌بند می‌شود که گوئی خود بدان رسیده است.

درهیچیك ازنمونه‌هائی‌که ازتفکر کاذب به‌دست داده شد مسئله این نبود که آیا محتوای اندیشهٔ شخص صواب است یا خطـا بلکه می خواستیم بدانیم افکارش نتیجهٔ تفکریا فعالیت ذهنی خود اوست یاخیر. درمثال ماهیگیری که راجع به‌وضع هوا سخن می‌گفت دیدیم‌که ممکن است اندیشهٔ اوبه‌خطارود وعقیدهٔ کسی‌که فکر دیگران‌را تکرارمی‌کند صحیح باشد. تفکردروغین ممکن‌است کاملا موافق عقل و منطق باشد و کیفیت دروغین آن لازم نیست از مخالفت بامنطق سرچشمه گیرد. این مطلب در مواردی مشهود است که با اینکه دلایلی‌که تراشیده می‌شوند عمل یا احساسی‌را با توسل به‌عقل وحقیقت توجیه می‌کنند، خود دلیل تراشی برعوامل غیرعقلانی و ذهنی استوار است. البته ممکن است دلیل تراشی ناقض واقعیات وقواعد تفکر منطقی باشد ـ ولی غالباً فی‌نفسه معقول ومنطقی است، آنچه بدان کیفیتی غیرعقلانی می‌بخشداین است‌که فی‌الواقع انگیزهٔ حقیقی عملی‌که تظاهرمی‌کند مسبب آن‌است، نیست.

مثال دلیل‌تراشی غیرعقلانی، لطیفه‌ای است که از مردی نقل می‌کنند که ازهمسایه‌اش ظرفی شیشه‌ای به‌عاریت می‌گیرد و آنرامی‌شکند. وقتی همسایه‌ظرف رامطالبه می‌کند،مردك جواب می‌دهد: «اولا ظرفـرا پس داده‌ام، ثانیاً اصلا ظرفی ازتونگرفتم، ثالثاً همان وقت که به‌من‌دادی شکسته بود». نمونهٔ دلیل تراشی «عقلانی»، داستـان کسی است مانند «الف» که به‌علت فشاراقتصادی ازخویشاوندی چون«ب» می‌خواهد که به‌اوپولی‌وام دهد. «ب»این‌تقاضا را رد می‌کند وبه‌عنوان دلیل‌این‌امتناع می‌گوید که وام‌دادن به«الف» تنها نتیجه‌اش آن است‌که اورابی‌بندوبارتر بارآورد وبیشتربه‌دیگران متکی‌کند. با اینکه ممکن‌است این‌استدلال کاملا صحیح باشد، به‌این سبب صورت دلیل‌تراشی دارد که «ب» درهر حال نمی‌خواسته به « الف» چیزی بدهد، و بـا آنکه خود معتقد است

انگیزه‌اش در رد این تقاضا آن بوده که غم‌کاروا حوال «الف» را به‌دل داشته، در حقیقت آنچه وی را برامتناع انگیخته تنگ چشمی خودش بوده است.

پس برای اینکه بدانیم آیا با دلیل‌تراشی مواجهیم کافی نیست که اظهارات اشخاص راتنها ازلحاظ منطقی بودن مورد سنجش قرار دهیم، بلکه باید انگیزش روانی آنرا نیزبه‌حساب آوریم. نکتهٔ قاطع آن است که اندیشه‌ای **چگونه** به‌وجود می‌آید نه آنکه آنچه اندیشیده می‌شود **چیست**. اندیشه‌ای که درنتیجهٔ تفکر فعال به ظهورمی‌رسد همیشه تازه و بدیع است. لازم نیست بدعت آن حتماً در این باشد که دیگران قبلا بدان نرسیده‌اند، بلکه بدین معنی‌که متفکر برای کشف نکته‌ای تازه دربارهٔ دنیای‌درون یابرون ازتفکربه عنوان ابزارکاراستفاده‌کرده‌است. کیفیت کشف ونمایش ازذات دلیل‌تراشی بیرون است. دلیل‌تراشی‌تنها به‌کار آن می‌خورد که اغراض یاپیشداوری‌های شخص‌راتأییدکند نه‌آنکه برای نفوذ ورخنه درحقایق وسیله‌ای قرارگیرد؛ جهدی است که پس‌از آنکه مطلبی صورت وقوع یافت برای هماهنگ ساختن امیال شخصی وحقایق موجود به‌کارمی‌رود.

درزمینهٔ احساسات‌هم چون درخطهٔ اندیشه‌ها باید میان‌احساسات اصیل‌که از درون ما سرچشمه می‌گیرند و احساسات کاذب که علیرغم تصورمان ازآن ما نیستند تمیزقائل‌شد. مثالی‌که می‌زنیم نماینده کیفیت دروغین‌احساسات ما دربرخوردهایمان بادیگران است. مردی‌را مشاهده می‌کنیم که به میهمانی رفته‌است ـ شادمان وخندان ودر صحبت دوستانه است وررویهمرفته به‌نظرمی‌رسد که حال خوش وخرسند دارد. هنگام خداحافظی‌نیزلبخندی‌دوستانه می‌زند ومی‌گوید شب‌خوشی‌گذرانده‌است. پابیرون می‌گذارد ودرپشت سرش بسته می‌شود. اکنون لحظهٔ آن است که دراو به‌دقت نظرکنیم. چهره‌اش ناگهان تغییر می‌کند ولبخند ازآن دور می‌گردد. می‌گوئیم این تغییرموافق انتظار است چه اکنون دیگر کسی همراه اونیست که لبخندی به‌او باز بیارد. ولی تغییری که ازآن گفتگو می‌کنیم منحصربه‌دور شدن لبخند نیست؛ برچهره‌اش آثار غمی عمیق وشاید نشانی‌ازبی‌امیدی ودرماندگی ظاهرمی‌شود. ممکن‌است‌این حالت دیری‌نپاید وپس ازچند لحظه ازبین برود. دوباره چهرهٔ مرد در

پس صورتك همیشگی می‌رود. سواراتومبیل می‌شود. به شبی که گذرانده فکرمی‌کند و دردل می‌اندیشد که ازخود چگونه تأثیری به جا گذارده است وبدین نتیجه می‌رسد که تأثیرش برمیهمانان خوب بوده است. ولی باید پرسید این شخص وکسی که درطول شب شاد وسرخوش بود یکی بوده‌اند؛ پس آن نقش غم وبی‌امیدی که برچهره‌اش گذشت فقط واکنشی کوتاه وغیرقابل اعتنا بود؟ تقریباً محال است بی‌آنکه مردرابهترشناخت به‌این مسئله پاسخ گفت. در این میان تنها یك واقعه است که احتمال دارد کلید کار قرار گیرد و ما را درفهم معنای شادمانی وی راهنمون شود.

آن شب به‌خواب می‌بیند که دوباره به‌خدمت نیروهای اعزامی امریکا درجنگ بازگشته است. به‌او فرمان می‌دهند که ازخط نیروهای خصم گذشته به ستاد دشمن نفوذ کند. لباسی به تن می‌کند که ظاهراً اونیفورم افسران ارتش آلمان است وناگهان خود را درجمع گروهی از آنان می‌یابد. تعجب می‌کند که ستاد نیروها جائی چنین راحت است وهمه با او دوستانه رفتارمی‌کنند. اما رفته رفته ترس براوچیره می‌شود که‌مبادا به‌هویت اصلی‌اوپی‌ببرند. یکی‌ازافسران جوان که مورد دوستی اوواقع شده به‌مرد نزدیك می‌شود ومی‌گوید: «من می‌دانم تو کیستی. تنها یك‌راه فرارداری. شروع کن به شوخی‌کردن و خندیدن و بگذار آنقدر بخندند که توجهشان ازتو منحرف شود.» مرد ازاین اندرز سخت سپاسگزار می‌شود وشوخی وخنده آغاز می‌کند. اما سرانجام شوخی را به‌جائی‌می‌رساند که افسران بدگمان می‌شوند. هرچه بدگمانی آنان بیشتر می‌شود، شوخی‌های مرد زورکی‌ترمی‌شود. بالاخره وحشت‌چنان وجودش را فرا می‌گیرد که طاقتش به سرمی‌رسد وناگهان ازروی صندلی می‌پرد ومی‌گریزد ودیگران دربی‌او پابه‌دویدن می‌گذارند. سپس صحنه تغییر می‌کند. مرد می‌بیند که درترامواتی نشسته و تراموای دربرابر خانه‌اش می‌ایستد. لباس عادی اداری به‌تن دارد وازبه‌پایان آمدن جنگ احساس آسودگی می‌کند.

فرض می‌کنیم وضع چنان است که می‌توانیم روز بعد از مرد بپرسیم که وقتی‌از عناصر متشکلهٔ این خواب سخن به‌میان می‌آید، چه به‌ذهن اومی‌گذرد. مطالبی که در اینجا ثبت می‌کنیم بعضی ازتداعیاتی

است که ازلحاظ فهم نکته‌ای که به‌آن مشغولیم اهمیت خاص دارند. اونیفورم ارتش آلمان به یادش مـی‌آورد کـه در شب ضیافتی یکی از میهمانان با لهجهٔ غلیظ آلمانی حرف می‌زد. باز به‌خاطر می‌آورد که با اینکه‌سعی وافر به‌خرج داده بود که درآن میهمانی تأثیر خوبی‌به‌جای گذارد بالاخره از بی اعتنائی اوعصبانی شد. در این افکار است کـه به یاد می‌آورد درشبی که گذشت برای یك لحظه به‌نظرش رسید که این آلمانی مسخره‌اش می‌کند ودربارهٔ یکی ازگفته‌هایش گستاخانه‌نیشخند می‌زند. وقتی به‌اطاقی کـه درخواب ستاد نیروی دشمن درآن بود می اندیشد به‌یاد سالن میهمانی آن شب می‌افتد، با این تفاوت که پنجره های اطاق رؤیائی پنجره‌های اطاقی را در خاطرش زنده می‌کنندکه‌یك بار درآن امتحانی داده اما مردودشده‌است. ازاین تـداعی تعجب می کند ولی به‌یاد می‌آورد که پیش ازرفتن به میهمانی دربارهٔ تأثیری که از خود به جای خواهد گذارد دلنگـرانی داشته به‌این علت که اولا یکی از مدعوین برادر دختری بوده که اومی‌خواسته علاقه‌اش را بر انگیزد وثانیاً میزبان در رئیس‌ادارهٔ وی‌نفوذ بسیارداشته وتوفیق اودر کار اداری وابسته به‌نظراین رئیس بوده است. صحبت که از رئیس پیش می‌آید، مرد ازتنفرش نسبت به‌او حرف می‌زند و مـی‌گوید از اینکه مجبور است دربرابروی ظاهر دوستانه‌بگیرد سخت‌احساس سرشکستگی می‌کند ومی‌افزاید که بی‌آنکه آگاه باشد نسبت به‌میزبان نیزاحسـاس نفرت می‌کرده است. تداعی دیگر آنکه شب گذشته داستانی هزل‌آمیز دربارهٔ مردی طاس نقل کـرده وبعد اندکی نگران شده بود که مبادا این داستان‌موجب رنجش‌میزبان که اوهم سری تقریباً بی‌موداشت شده باشد. چیزی که نمی‌داند چگونه‌تعبیر کند تراموائی است که درخواب دیده است، زیرا خط آهنی برای آن وجود نداشت، اما ضمن صحبت ازآن به‌یاد تراموائی می‌افتد که وقتی شاگرد مدرسه بوده سوارمی‌شده، ودر همین حال این‌نکته به‌خاطرش می‌رسدکه دیده بوده به‌جای‌رانندهٔ تراموای نشسته ودر این فکر رفته‌بوده که بین راندن تراموای‌واتومبیل تفاوت به‌طور تعجب‌آوری جزئی است. روشن است که تراموای‌جانشین اتومبیل خودش که‌باآن به‌خانه آمده بود شده است، وبازگشتش‌به‌خانه اورا به‌یاد مراجعت از مدرسه انداخته است.

هرکس درپی بردن به‌معنای رؤیاها سابقه‌ای داشته باشد، بااینکه تنها قسمتی از تداعیات ذکر شد وهیچگونه سخن ازساختمان شخصیت و اوضاع گذشته و حال مرد به‌میان نیامد، معانی ضمنی این خواب و تداعیاتی را که‌به‌همراه‌آورده به‌وضوح خواهد دید. این خواب‌مکشوف می‌کند که احساسات حقیقی مرد در شب پیش چه بوده . دیدیم کـه مضطرب وهراسناك بود که مبادا تأثیری که می‌خواهد ازخـود به‌جای نگذارد، وکسانی که احساس می‌کرد مسخره‌اش می‌کنند و به‌حد کافی دوستش‌ندارند خشم‌اورا برانگیخته بودند. این رؤیا همچنین نشان می دهد که سرخوشی‌وشادی مرد وسیله‌ای بوده برای‌پنهان کردن‌اضطراب وخشم وی وآرام داشتن کسـانی که برآنان غضبناك شده بود. بشاشت او فقط یك صورتك یا نقاب بود که از درون مرد سرچشمه نمی‌گرفت بلکه احساسات حقیقی ترس وخشم اورا نهان می‌داشت. این امر وضع مرد را دچار ناایمنی می‌کرده و این احساس را پرورش می‌داده کـه جاسوسی است در صفوف دشمن و ممکن است هر لحظه گرفتار شود. پس آن نقش غم وبی‌امیدی که‌به‌هنگام ترك مجلس برچهرهٔ مردگذشت بدین ترتیب توجیه می‌گردد. به‌عبارت دیگر درآن لحظه بود که‌آنچه حقیقتاً احساس می‌کرد برصورتش عیان شد هـر چند وی خود از این احساس آگاهی نداشت. با وجود آنکه محتوای این خواب علناًبه‌کسانی که احساسات مرد را برانگیخته‌اند راجع نمی‌شود، ولی درخواب است که این احساسات به‌نحوی برجسته وصریح به‌وصف می‌آیند.

مردی که دربارهٔ اوگفتگوست نه نوروتیك است و نه‌تحت‌تأثیر خواب مصنوعی‌واقع شده، فردی است تقریباً بهنجار با همان‌اضطرابات ونیاز به‌تصویب وتحسین که نزد هرانسان این عصر معمول است. آگاه نبودن وی از این نکته که بشاشتش متعلق به‌خودش نیست علتش‌عادت اوست به‌اینکه در هروضع خاص‌آنچه را که باید وتوقع می‌رودا‌حساس کند واین امرچنان قوی است که اگر متوجه موضوعی «خلاف‌معمول» شد، استثنائی پدید آمده است.

آنچه درباب افکار واحساسات‌مجراست دربارهٔ ارادات نیزصدق می‌کند. بیشتر مردم دراین نکته جای شبهه نمی‌بینند که تاهنگامـی که علناً ازطرف‌قدرتی برونی به‌انجام‌کاری اجبار نیافته‌اند تصمیماتشان

از خودشان سرچشمه می‌گیرد ومتعلق به‌خود آنهاست، ووقتی چیزی را خواستند، این‌خواسته ازخود آنهاست. اما این پنداری بیش‌نیست. بسیاری ازتصمیماتی که می‌گیریم از خارج به‌ما القاء شده‌اند ومتعلق‌به خودمان نیستند. کاری که مامی‌کنیم این است که خویشتن رامتقاعد سازیم که خود تصمیم گرفته‌ایم درحالی که واقعاً فقط با انتظاراتی که دیگران ازما می‌برند همرنگ شده‌ایم و ترس تنها ماندن و خطرات مستقیم‌تری که زندگانی وآزادی وراحتی ما در معرض آنهاست به جانب آن تصمیمات سوقمان داده‌اند.

اگر ازبچه‌ای بپرسیم آیا می‌خواهد هرروز به‌مدرسه رود، در پاسخ می‌گوید: «البته که می‌خواهم» اما آیا این جواب راست‌است؟ دربسیاری موارد چنین نیست. درست است که اغلب اوقات کودک‌مایل است به‌مدرسه برود، اما بسا که دوست دارد به جای آن بازی‌کند و به‌کاری دیگر بپردازد. اگر دردل احساس می‌کند که‌می‌خواهد هرروز به‌دبستان‌رود، محتمل است که به‌سرکوبی اکراهی که ازکار منظم‌مدرسه دارد پرداخته است. نخست احساس می‌کند که انتظار دارند هر روز به‌مدرسه رود، وسپس چون این فشار به‌حد کافی رسید احساس‌دیگرش که دبستان رفتنش اجباری است به زیررانده می‌شود. شاید اگر کودک آگاه بود که مدرسه رفتنش گاهی بمیل وگاه به‌اجبار است شادمانه‌تر می‌زیست ولی فشار حس وظیفه چنان است که احساس می‌کند آنچه را ازاو انتظار دارند خود می‌خواهد.

درمورد ازدواج، فرض عمومی آن است که بیشتر مردان به دلخواه تن به‌زناشوئی می‌دهند. البته مواردی نیز هست که مردانی به علت احساس‌دین یا وظیفه ازدواج می‌کنند وخود نیزازاین‌امر هشیارند، وباز می‌توان شاهد مواردی‌دیگر بود که کسی زن‌می‌گیرد به‌سبب‌آنکه خود واقعاًمی‌خواهد. اما موارد متعددی وجود دارد که مردی ـ وبلکه زنی ـ هشیارانه دراین تصور است که واقعاً می‌خواهد با دیگری‌ازدواج کند حال آنکه جریان حوادث چنان راه را بروی بسته است که‌گریز میسر نیست. در تمام ماههای پیش ازمراسم زناشوئی، چنین کسی اعتقاد راسخ دارد که واقعاً اوست که‌می‌خواهد ازدواج کند. نخستین نشانهٔ آنکه حقیقت چنین نیست روزعقد به‌ظهور می‌رسد. ناگهان‌مرد

دچار ترسی بی‌اساس می‌شودوجنبشی در درونش پدید می‌آیدکه بگریزد. اگر « عاقل » باشد، این احساس دیری نمی‌پاید ودر برابر این سؤال که آیا واقعاً قصد زناشوئی دارد با اعتقادی محکم باز هم پاسخ مثبت می‌دهد.

می‌توان سخن درازتر کرد وباز از زندگانی روزانه مواردی مثل آورد که به‌نظر می‌رسد مردم خود تصمیم می‌گیرند و خود به‌چیزی متمایلند حال آنکه واقعاً ازیك فشار درونی یا برونی تبعیت می‌کنندکه می‌گوید باید آنچه را انجام می‌دهی بخواهی. وقتی به‌پدیدهٔ تصمیمات انسان می‌نگریم آنچه جلب نظر می‌کند وسعت دامنهٔ این اشتباه است که چگونه مردم تسلیم به‌آداب ورسوم یاوظیفه یافشار را به‌جای تصمیمات خود می‌گیرند. کار به‌جائی رسیده که دراجتماعی که تصمیم فردی باید ازپایه‌های آن باشد، تصمیماتی که ازخود افراد تراوش می‌کنند درشمار نوادرند.

داستانی که اکنون نقل می‌کنیم نمونه‌ای از ارادات کاذب است که درکسانی که حتی اثری از «نوروز» هم بروز نمی‌دهند فراوان می توان یافت. با اینکه این سرگذشت بامسائلی که دراین کتاب از لحاظ فرهنگ اجتماع بدانها مشغولیم چندان ارتباط ندارد، ولی به‌خواننده‌ای که باعملیات نیروهای ناهشیار بیگانه است یك بار دیگر مجال می‌دهد که با این پدیده آشنا شود. یکی ازنکاتی که تا به‌اکنون به‌طور ضمنی بر آن تکیه می‌رفت و درمثالی که خواهد آمد صریحاً به‌پیش کشیده خواهد شد موضوع ارتباط میان سرکوبی و افعال کاذب است. پدیدهٔ سرکوبی معمولاازنقطه‌نظر عمل نیروهای سرکوفته در رفتار نوروتیك ها، در رؤیاها ومانند اینها مورد دقت قرار می‌گیرد، ولی حقیقت شایان تأکید آن است که در هر سرکوبی قسمتی از «خود» ازمیان می‌رود، وبه‌جای احساس سرکوفته، احساسی دروغین جای‌گزین می‌شود.

سرگذشتی که می‌آوریم مربوط به‌یك دانشجوی بیست ودوسالهٔ پزشکی است که به‌کارش دلبستگی نشان می‌دهد ورفتارش با دیگران به نحو معمول است. ناشادمانی خاصی ندارد، هرچند غالباً اندکی خسته است وزندگی شوقی در وی نمی‌انگیزد. دلیل آنکه می‌خواهدموردکاوش روانی قرار گیرد دلیلی نظری است ، چه میل دارد روانپزشك شود،

تنها شکایتش نوعی انسداد ذهنی درکارپزشکی است که غالباً آنچه را می‌خواند به‌یاد نمی‌آورد، در کنفرانسها بیش از اندازه خسته می‌شود، ودرامتحانات بالنسبه‌ضعیف است. درحیرت‌است که درموضوعات دیگر حافظه‌اش به‌مراتب بهتر کارمی‌کند، وبا اینکه شك ندارد که می‌خواهد طب بخواند، قویاً مردد شده که آیا براین کار تواناست.

پس ازچند هفته روانکاوی داستان خوابی را نقل می‌کند که دیده برفرازآسمان‌خراشی‌که خود بناکرده‌ایستاده‌است وبرساختمانهای دیگر با احساس پیروزی می‌نگرد. ناگهان آسمان خراش فرومی‌ریزد واودر زیر خرابه‌ها مدفون می‌شود. ازتلاشهائی که برای بیرون‌کشیدن وی آغاز شده آگاه است ومی‌شنود که یکی می‌گوید اوسخت زخم‌بر داشته‌است وطبیب به‌زودی خواهد رسید. مدتی که باید در انتظار رسیدن پزشك بماند در نظرش پایان‌ناپذیر می‌نماید، ولی وقتی طبیب سرانجام در می‌رسد، تازه می‌بیند لوازم خودرا به‌همراه نیاورده‌است‌و بنابراین نمی‌تواند کمکی کند. خشمی شدید جوان را در می‌آکند و ناگهان می‌بیند برپای ایستاده و اصلا جراحتی برنداشته است. پزشك رابه‌باد نیشخند وتمسخر می‌گیرد ودرهمین لحظه بیدار می‌شود.

تداعیاتش درمورد این خواب بسیارنیست، ولی‌نکات زیربیشتر به‌موضوع مربوطند: وقتی‌به‌آسمان خراش می‌اندیشد، بی‌آنکه اهمیتی برای این نکته قائل باشد متذکر می گردد که تا چه اندازه همیشه به معماری دلبستگی‌داشته است. درکودکی سالیان درازبازی بامکعب‌های ساختمانی بهترین سرگرمی‌اوبه شمار می‌رفته است ووقتی‌سالش به‌هفده می‌رسد به‌فکرمی‌افتد که مهندس معمارشود. وقتی‌این اندیشه‌را باپدرش درمیان می‌گذارد باعکس‌العملی دوستانه روبرو می‌گردد. پدر می‌گوید البته پسردرانتخاب‌کار وحرفه‌آزاد است ولی یقین دارد که این فکر از بقایای آرزوهای کودکی‌است و ترجیح حقیقی پسر آن است که طبیب شود. جوان حق‌را به‌جانب پدرمی‌بیند وازآن پس‌نیز هرگزدراین باب با اوگفتگو نمی‌کند وبه‌خواندن طب می‌پردازد. درمورد تأخیر پزشك وفراموش کردن لوازم، تداعیات جوان مبهم و کم است، ولی‌در همان حال که دربارۀ این قسمت از خواب سخن می‌گوید، به یاد می‌آورد که ساعاتی‌که باید به دیدن روانکاو برود تغییریافته است وبا اینکه با این

تغییر بدون اعتراض موافقت کرده، ازاین امرسخت به‌خشم آمده بوده است. احساس می‌کند که خشم‌دوباره درسینه‌اش به‌جوش می‌آید. روانکاو را به‌خود سری متصف می‌کند ومی‌گوید، «ولی‌من که درهرحال‌نمی‌توانم آنچه دلم می‌خواهد بکنم.» اما بعدخود از این خشم واین گفته تعجب می‌کند خاصه که تابه‌حال هیچگاه نسبت به‌روانکاو یاروانکاوی احساس ضدیت نکرده است.

چندی بعد خواب دیگری می‌بیند. آنچه ازآن به‌یاد می‌آورد این است که پدرش دریك تصادف اتومبیل مجروح شده، خود اوطبیب معالج است، ولی وقتی به‌معاینه می پردازد احساس می‌کند به‌کلی فلج شده‌نمی‌تواندکاری‌انجام‌دهد. دچاروحشتی‌عظیم می‌شود وازخواب‌می‌پرد.

ضمن بیان تداعیات، جوان به اکراه متذکر می‌شود که درچند سال اخیراین اندیشه براو گذشته که ممکن است پدرش ناگهان بمیرد واین افکارموجب ترس اوشده است. حتی‌گاهی‌به ارثیه‌ای که به‌اوخواهد رسید وبه‌آنچه با این مال‌خواهد کرد اندیشیده‌است امـا هرگزنگذاشته این خیالبافی‌ها دورتر رود، و به‌مجرد ظهور سرکوبشان کرده است. وقتی خواب نخست را بـا دومین مقایسه می‌کند، توجهش بدیـن نکته معطوف می‌شود که درهردو مورد طبیب ازدادن کمك مؤثرعاجزاست، وبهترازپیش بدین احساس خویش پی می‌برد که هرگز به عنوان یك پزشك کاری‌ازپیش نخواهد برد. وقتی‌به‌این امراشاره می‌رود که‌درخواب نخستین احساس خشم وتمسخر دربرابر ناتوانائی طبیب به وجود آمده بوده، جوان‌به‌خاطرمی‌آوردکه اغلب وقتی‌می‌شنود یامی‌خواندکه‌پزشکی نمی‌تواند به‌بیمارکمك کند، نوعی‌احساس پیروزی‌به‌وی دست می‌دهدکه قبلاً ازآن آگاه نبوده است.

در جریان بعدی روانکاوی، موضوعـات سرکوفتهٔ دیگر عیان می‌شوند. جوان باشگفتی پی‌می‌برد کـه نسبت به پـدر احساس خشمی نیرومند دارد ومی‌فهمد که احساس ناتوانائیش به‌عنوان یك طبیب‌بخشی ازیك احساس عمومی ناتوانی‌است که سراسرزندگانیش را در می‌آکند. باآنکه به ظاهرخیال کرده بود که ترتیب زندگانیش حاصل نقشه‌های خود اوست، اکنون می‌تواند احساس کند کـه درعمق وجودش احساس تسلیم و رضاخانه داشته است. درمی‌یابد که معتقد شده بود آنچـه می

خواهد نمی‌تواند بکند ومجبوراست‌با انتظاراتی‌که ازاومی‌رود همرنگ گردد. می‌بیند که هرگزحقیقتاً نخواسته پزشك شود و آنچه درنظرش به‌صورت‌ناتوانی‌جلوه‌گرمی‌شده چیزی‌جزبروز مقاومتی‌منفی‌نبوده‌است.

این سرگذشت نمایندهٔ حالاتی‌است که درآن آرزوهای حقیقی شخص سرکوب وانتظارات دیگران جانشین می‌گردند،آنهم به‌نحوی که به‌نظر می‌رسد این انتظارات، آرزوهای خود فرداست. می‌توان مطلب را با این عبارت بیان کرد که آرزوی اصلی جای خود را به آرزوئی دروغین می‌بخشد.

وقتی‌افعال‌کاذب جانشین افعال اصیل و بدیع تفکر و احساس واراده شدند، سرانجام‌کار به‌جائی می‌رسد که نفس‌اصیل شخص نیزجای خودرا به‌نفسی‌کاذب می‌دهد. نفس اصلی‌شخص موجد افعال ذهنی‌اوست، نفس‌کاذب فقط عاملی‌است که نقشی‌را که باید شخص برعهده داشته‌باشد وازاو انتظارمی‌رود، نمایان می‌کند واین عمل را به‌نام نفس اصیل‌انجام می‌دهد. البته هرکس می‌تواند نقشهای مختلف ایفا کند ودرذهن‌خویش نیزمعتقد باشد که درهریك ازموارد خودش است، ولی‌حقیقت‌آن است که درتمام این نقشها شخص‌آن چیزی است که تصورمی‌کند ازاوانتظار دارند، ونزداکثرمردم، نفس‌دروغین نفس‌راستین‌رابه‌کلی‌خفه‌کرده‌است.

اما گاهی درخواب، درخیالبافیها یا وقتی سرازباده گران شده، نفس‌اصیل دوباره سربرمی‌آورد واحساسات و افکاری که سالها به‌تجربه نرسیده بودند عیان می‌شوند. غالباً این اندیشه‌ها واحساسات به بدی آمیخته‌اند واز اینرو سرکوب شده‌اند که ترس یا شرمساری به بار می آورند، اما گاه نیزازآنها بهتر دروجود شخص نیست و اگر سرکوفته شده‌اند بدان سبب بوده که شخص می‌ترسد به علت‌آنها درمعرض طعن وتمسخروحمله قرارگیرد.[1]

۱. روش روانکاوی سیری است که در آن شخص می‌کوشد این نفس اصیل‌را باز وعیان کند. «تداعی‌آزاد» یعنی‌بیان افکار واحساسات‌اصیل وراست گفتن، وراستی یعنی‌گفتن‌آنچه ازخود شخص بدعت می‌گیرد و احتراز از انطباق با اندیشه‌ای که انتظاردارند ابراز شود، نه صراحت لهجه. هرچند فروید به سرکوبی‌امور«بد» توجه داشته، اما وسعت‌دامنهٔ سرکوبی‌امور «خوب»را به‌حدکافی‌درنظرنگرفته است.

ازدست رفتن «خود» یانفس اصیل واستقرار نفسی‌کاذب به جای آن، فردرا درحالتی ازنا ایمنی‌شدید رها می‌کند. شك ازاوآرام می‌برد چه به‌علت‌آنکه فقط بازتابی ازانتظارات دیگران شده، هویت خودرا کمابیش‌ازدست داده است. به‌خاطرچیره شدن بروحشتی‌که فقدان هویت به‌همراه می‌آورد، خویشتن‌را مجبورمی‌بیند که همرنگ شده ومتوالیاً درپی‌تحسین وتصویب وشناسائی‌رود تا مگربدین‌راه به‌هویت ازدست‌رفته رسد. نمی‌داندکیست،اما دراین‌پنداراست‌که اگرموافق انتظارات‌دیگران عمل کرد، لااقل‌آنها خواهند دانست، واگردیگران دانستندکافی است قول‌آنهارا بپذیرد وخود نیز بداند.

یکی‌ازعللی‌که درماندگی ونا ایمنی‌افراد متوسط اجتماع جدید فزونی‌گرفته‌آن بوده کـه فرد به‌صورت ماشین خودکار درآمده و بدین ترتیب حاضرشده به‌تسلیم دربرابرمراجع تازهٔ قدرت که نوید ایمنی و رهائی‌ازشك می‌دهند تن دردهد. در فصل آینده به گفتگو در شرایط خاصی‌که برای پذیرفتن این نوید درآلمان لازم بود می‌پردازیم ونشان می‌دهیم که مکانیسم قدرت گرائی ازخصوصیات طبقهٔ متوسط پائین کـه هستهٔ مرکزی نهضت نازیسم‌را به‌وجودآوردند به‌شمارمی‌رفت. درفصل آخر هم بحث را درباب آنچه ماشین خودکار خوانده‌ایم دنبال می‌کنیم و ارتباط آنرا با فرهنگ اجتماع در دموکراسی‌خودمان مورد سنجش قرار می‌دهیم.

فصل ششم

روانشناسی نازیسم

درفصل گذشته، بررسی بردونمونهٔ روانی[1] متمرکزشد، نخست خوی قدرت‌گرا وسپس نوع ماشین‌خودکار. دراین فصل و درفصل آینده دومسئله موردتوجه قرارخواهد گرفت، یکی‌روانشناسی‌نازیسم ودیگری دموکراسی نوین. امیدواریم بحث مفصلی‌که درباب‌آن دو نمونهٔ روانی عرضه‌خواهیم کرد،فهم‌این‌دو مسئله را آسانتر کند.

پیش ازگفتگو درروانشناسی نازیسم، باید این موضوع سنجیده شود که ارتباط عوامل روانشناسی‌با فهم‌نازیسم چیست. دربحثهای‌علمی و گفتگوهای مردم دربارهٔ نازیسم غالباً دو نظـریه متضاد وجود دارد، نخست آنکه روانشناسی قادر به توجیه پدیده‌ای اقتصادی وسیاسی‌چون فاشیسم‌نیست، دوم آنکه فاشیسم مسئله‌ای است کاملا روانی.

دستهٔ نخست نازیسم را نتیجهٔ تحرکی صرفاً اقتصادی می‌دانند ویا درآن به‌عنوان محصول تمایـلات توسعه طلبی‌امپریالیسم آلمان، یا به‌صورت پدیده‌ای اصولا سیاسی می‌نگرند که هدف‌ازآن تسخیردستگاه دولت به‌دست یك‌حزب متکی‌به‌صاحبان صنایع ونجبا واشراف پروس[2]

---

۱. Psychological types

۲. Junkers

بوده است. مختصر آنکه، برحسب این عقیده، نازیسم محصول شیادی وزور اقلیتی براکثریت مردم است.

دستهٔ دوم معتقدند که توجیه نازیسم فقط ازراه روانشناسی یاحتی آسیب شناسی روانی ممکن است ودرهیتلر به‌چشم یك دیوانه یا «نوروتیك» ودر پیروانش به‌نظر مجانین ومحرومین از تعادل ذهنی نگاه می‌کنند. این نظریه، برطبق بیانی که ال. مامفورد به‌دست می‌دهد، سرچشمه‌های حقیقی فاشیسم را «درروح آدمی» می‌داند «نه‌دراقتصادیات». رأی مامفورد آن است که: «غرورمفرط وحظ ازبی‌رحمی واز هم پاشیدگی نوروتیك است که فاشیسم را توجیه می‌کنند نه‌پیمان ورسای وبی‌کفایتی جمهوری آلمان».[1]

به‌نظر ماهیچیك ازاین دورأی - یعنی‌تکیه برعوامل سیاسی و اقتصادی وحذف عوامل روانی یابالعکس - صحیح نیست. درست است که نازیسم مسئله‌ای روانی‌است، ولی‌باید دانست که عوامل روانی آن‌خود به‌وسیلهٔ عوامل‌اجتماعی - اقتصادی شکل‌یافته‌اند، وباوجود آنکه نازیسم مسئله‌ای اقتصادی وسیاسی‌است، اما نفوذی که این مسلك برافراد یك قوم یافته باید برحسب ملاحظات روانشناسی سنجیده و فهمیده شود. آنچه دراین فصل بدان می‌پردازیم همین جنبهٔ روانی یا بنیان انسانی نازیسم است کـه خود دومسئله به پیش‌می‌آورد: نخست ساختمان خوی مردمی که به‌نازیسم روی‌آوردند وسپس خصائص‌روانشناسی‌ایده‌ئولوژی که در معاملهٔ با آن مردم، از این‌ساختمان خوی وسیله‌ای چنان مؤثر ساخت و به‌کار بست.

درسنجش اساس روانی‌موفقیتی‌که نازیسم کسب‌کرد باید ازابتدا گفت که قسمتی ازمردم بـدون‌مقاومتی شدید دربرابر نازیسم سرفرود آوردند ولی‌ستایشگر ایده‌ئولوژی وروش سیاسی آن نیز نشدند، حال آنکه بخش دیگرسخت فریفته گشتند وباتعصب درمنادیان آن آویختند. گروه نخست‌که‌بیشتر ازطبقهٔ کارگر وبورژوآهای لیبرال و کاتولیك تشکیل‌می‌یافت علیرغم داشتن سازمانی‌عالی (به‌خصوص درمیان طبقهٔ کارگر) وخصومت

---

1. L. Mumford, *Faith for Living,* Harcourt, Brace & Co., New York, 1940, p. 118.

تقریباً مداومی که ازابتدای کار نازیسم تاسال ۱۹۳۳ در برابر این ایده‌ئولوژی بروز داد، دردرون اعضای خود فاقد آن مقاومتی بود که انتظار می‌رفت درنتیجه اعتقادات سیاسی دارا باشد. عزم ایستادگی آن به سرعت روبه تحلیل رفت وازآن پس نیز مشکلی درراه رژیم ایجاد نکرده است (البته به‌استثناء اقلیت کوچکی که درسراسراین سالیان درمقابل نازیسم قهرمانانه جنگیده‌است).[۱] ازلحاظ روانشناسی، به‌نظرمی‌رسد این آمادگی برای تسلیم دربرابررژیم بیشترمحصول حالتی‌ازخستگی درونی وتسلیم و رضا باشد که، همانگونه که در فصل بعد خواهیم دید ، از خصائص مردم این عصرحتی در کشورهای دموکراتیك است. در موردآلمان، موجبی که علاوه بر شرایط دیگر از لحاظ طبقهٔ کارگر وجود داشت شکست این طبقه پس از پیروزیهای آن در انقلاب سال ۱۹۱۸ بود. وقتی‌طبقهٔ کارگروارد دورهٔ پس ازجنگ‌شد، نسبت به تحقق سوسیالیسم یا لااقل بهبود وضع سیاسی واجتماعی خود امید فراوان داشت، ولی سبب هرچه بود، نتیجه آنکه یك سلسله شکست بلاانقطاع بالاخره منجر به‌برباد رفتن‌کامل این امیدها گشت. ثمرات پیروزیهای نخستین این طبقه تا اوایل سال ۱۹۳۰ تقریباً همه از میان رفته بود وبه عوض آن احساسی ازتسلیم ورضا درکارگران به‌جای مانده بود که اعتقاد آنان را به‌رهبران سیاسی‌خویش ویقینشان رانسبت به‌ارزش هرگونه سازمان و فعالیت سیاسی درهم می‌کوفت. البته هنوزازعضویت دراحزابی‌که‌بدانها تعلق داشتند واعتقاد ظاهری به‌تعالیم‌سیاسی این احزاب دست‌برنداشته بودند؛ ولی در عمق وجود، امیدشان از تأثیر فعالیت سیاسی سلب شده بود.

نکته دیگری که پس از روی‌کارآمدن هیتلر محرك اکثریت مردم برای وفادارماندن نسبت به‌حکومت نازی قرار گرفت آن بود که درنظرمیلیونها آلمانی‌حکومت هیتلروآلمان حکم واحد یافتند. وقتی قدرت به‌دست هیتلرافتاد نتیجه ضمنی جنگیدن با او بیرون ماندن از

---

۱. خوانندگان البته توجه دارند که این کتاب برای‌نخستین‌بار درسال ۱۹۴۱ به‌طبع رسید ودربسیاری موارد اشارهٔ نویسنده براوضاعی است که در زمان نگارش جاری بوده است.ــم.

جامعه مردم آلمان شد، وپس ازبرافتادن دیگر احزاب سیاسی، حزب نازی به‌منزلهٔ آلمان ومخالفت باآن مخالفت باآلمان به‌حساب آمد. ازنظر افراد متوسط ظاهراً تحمل هیچ چیز مشکل‌تر ازآن نیست که نتوانند خودرا باگروه بزرگتری یکی ببینند. هرچه یك آلمانی بـا اصول کار نازیسم مخالف باشد، اگرقرارشد بین‌تنهائی‌واحساس تعلق به‌آلمان یکی را برگزیند، به اغلب احتمال شق اخیررا انتخاب خواهد کرد. بسیار می‌توان مشاهده کرد که‌کسانی‌که‌ازاصحاب نازیسم هم نیستند از نازیسم دربرابرحملات بیگانگان دفاع می‌کنند چه حمله به نازیسم را تاختن برآلمان می‌دانند. پس‌از تسلط بر دستگاه دولت، هر حزب می‌تواند درجلب وفاداری‌قاطبهٔ خلق ازترس‌تنها ماندن وضعف نسبی‌اصول‌اخلاقی آنان مدد بگیرد.

براساس این ملاحظات می‌توان یك‌اصل کلی به‌دست داد که در مسائل مربوط به‌تبلیغ سیاسی دارای اهمیت بسیاراست و آن اینـکه، هرگونه‌حمله به‌آلمان، هرنوع تبلیغ آمیخته به‌بدگوئی علیه آلمانیها (مانند استفاده ازلفظ «هون»[1] در مقام اشاره به‌آنان درجنگ‌گذشته) فقط موجب افزایش وفاداری‌کسانی می‌شودکه خودرا کاملا نیز بادستگاه نازی یکی نمی‌بینند. این‌مسئله ازراه مهارت وتردستی درتبلیغات‌قابل حل نیست، راه‌کار آن‌است که این‌حقیقت اساسی در همهٔ‌کشورها پیروز شود که اصول اخلاقی درمقامی بالاتر از هستی ملل جای دارند ووقتی فرد ازاین اصول پیروی‌کرد به‌جامعهٔ همه‌کسانی در می‌آیدکه چه‌اکنون وچه در گذشته و چه در آینده به این اعتقاد پای‌بندند و بـوده‌اند و خواهند بود.

به‌خلاف طبقهٔ کارگر ولیبرال‌های کاتولیك وبورژوآ که وضعی منفی و حاکی از تسلیم و رضا به خود گرفته بودند ، لایه‌های پائینتر

---

۱. Hun ، در اصل نام قومی آسیائی وحشی است که در حدود سال ۴۵۰ میلادی به‌غرب هجوم آوردند و بر بخشهای بزرگی از اروپـای مرکزی و شرقی استیلا یافتند . این کلمه کـه امـروز به‌معنای مستتر یغماگری وتاخت‌وتاز وحشیانه به‌کار می‌رود، درجنگ بین‌الملل‌اول به طور ناسزا به‌آلمانیها اطلاق می‌شد.ـم.

طبقهٔ متوسط مرکب از مغازه‌داران خرد و صنعتگران و « پشت میز نشینان » با شورو اشتیاق به‌خوشامدگوئی ایده‌ئولوژی نازی شتافتند.[1]

درمیان اعضای این‌طبقه، سالخوردگان به‌صورت شالودهٔ متراکم وبی‌اراده ومقاومت درآمدند و پسران و دختران آنها جنگاوران‌فعال شدند. ایده‌ئولوژی نازی، روح اطاعت کورکورانه از پیشوا، کینه در برابر اقلیت‌های نژادی‌وسیاسی، آرزوی فتح واستیلا، تجلیل وتمجید قوم آلمان و « نژاد شمالی » سخت نزد هیجانات این‌طبقه مقبول می افتاد و این حسن قبول بود که موجب شد به‌نازیسم بگرایند و بدان ایمان‌آورند و به‌خاطر آرمان آن‌جامه رزم بپوشند. برای یافتن سبب اقبال‌اعضای طبقهٔ متوسط پائین به‌ایده‌ئولوژی نازی باید به‌بررسی‌خوی اجتماعی آنان پرداخت. وقتی این‌بررسی انجام پذیرفت مشاهده می کنیم که خوی اجتماعی اعضای این‌طبقه باخوی اجتماعی اعضای‌طبقهٔ کارگر ولایه‌های بالاترطبقهٔ متوسط ونجبای پیش‌ازجنگ۱۹۱۴ به‌طور محسوس اختلاف داشت. ازدورهٔ خاصی‌هم‌که مورد گفتگوست بگذریم، می‌بینیم بعضی‌صفات درطول تاریخ طبقهٔ متوسط پائین‌همیشه ازخصائص آن به‌شمار می‌رفته است ؛ فی‌المثل محبت به اقویا و نفرت از ضعفا، خردبینی وعناد، احتیاط دربروز احساسات‌وامساك دربذل مال‌وخلاصه روح ریاضت‌کشی، عدم وسعت‌نظر درزندگی، بدگمانی ونفرت نسبت‌به بیگانه، کنجکاوی‌وحسادت نسبت به‌آشنا، والبته سعی‌درآراستن‌حسادت به‌جامهٔ برافروختگی ورنجش اخلاقی. حاصل کلام‌آنکه بنیان زندگی اعضای این‌طبقه براصل قحطزدگی چه از لحاظ اقتصادی وچه از حیث

---

۱. برای مقایسه‌ای در بارهٔ این فصل عموماً ونقش طبقهٔ متوسط پائین بالاخص، رجوع کنید به:

Harold D. Lasswell, «The Psychology of Hitlerism» *The Political Quarterly*, Vol. IV, 1933, MacMillan & Co., London, p. 374.,
F. L. Schuman, *The Nazi Dictatorship*, Alfred A. Knopf, New York, 1939.

مقالهٔ اول به‌خصوص روشن‌کننده وسودمند است.

روانی استوار بود.

وقتی می‌گوئیم خوی اجتماعی طبقهٔ متوسط پائین و طبقهٔ کارگر با هم اختلاف داشت، مقصود آن نیست‌که این‌ساختمان خوی دراعضای طبقهٔ اخیر به‌کلی‌وجود نداشت. منظور آن‌است که این ساختمان‌خوی **صفت‌نوعی** طبقهٔ متوسط پائین‌بود حال‌آنکه درطبقهٔ‌کارگر تنها اقلیت محدودی‌آنگونه بدان متصف بودند. البته باید افزود که یکی دوصفت خاص، چون احترام فـوق‌العاده به مراجع قدرت و امساك، به‌صـورتی خفیف‌تر در اکثر اعضای طبقهٔ کارگر هم وجود داشت از طرف دیگر به‌نظرمی‌رسدکه قسمت‌اعظم وشاید اکثریت « پشت‌میز نشینان » ازلحاظ ساختمان خوی بیشتر به‌کارگران (خاصه کارگران کارخانه‌های بزرگ) شباهت داشتند تا به « طبقهٔ متوسط قدیم» که درروی‌کار آمدن سرمایه داری انحصارگرانه سهمی نداشتند وفقط ازجانب آن در معرض تهدید واقع شده‌بودند.[۱]

البته خوی اجتماعی طبقهٔ متوسط پائین ازمدتها پیش‌ازجنگ ۱۹۱۴ یکسان باقی مانده بود، ولی وقایع پس از جنگ سبب تشدید

---

۱. تحلیلی‌که اینجا به‌دست می‌دهیم مبتنی برنتایج مطالعه‌ای‌است به‌نام « خوی کارگران و کارکنان آلمانی درسالهای ۳۰ ـ ۱۹۲۹ »
(«Character of German Workers and Employees in 1929 - 30»)
که هنوز به‌طبع نرسیده است وبه‌وسیلهٔ آ. هارتوخ (A.Hartoch) و ا. هرتزوگ (E. Herzog) و هـ . شاختل (H. Schachtel) ونویسندهٔ این کتاب، زیر نظر مؤسسه بین‌المللی تحقیقات اجتماعی دانشگاه کلمبیا وبامقدمه‌ای تاریخی‌از اف. نویمان (F. Neumann) انجام یافته‌است. ششصدنفر به‌سؤالاتی‌که دریك پرسشنامه مفصل مطرح شده‌بود جواب دادند وتحلیل پاسخها نشان دادکه از میان این افراد، کسانی‌که خوی قدرت‌گرا بروز می‌دهند وآنها که درجستجوی آزادی و استقلالند تعدادی تقریباً متساوی دارند وهردو نیز دراقلیتند، در صورتیکه اکثریت بزرگ باکسانی است که مخلوطی ازصفات مختلف از خود آشکار می‌کنند.

صفاتی گشت‌که ایده‌ئولوژی‌نازی بیش‌ازهمه نزد آنها مقبول می‌افتاد. این‌صفات اشتیاق به‌تسلیم وشهوت قدرت بود.

با اینکه دردورهٔ پیش‌از انقلاب ۱۹۱۸ آلمان وضع اقتصادی لایه‌های پائین طبقهٔ متوسط قدیم وبازرگانان مستقل و صنعتگران‌دچار کساد بود، ولی قطع امید هم از آن جایز نبود وعواملی وجود داشت که بدان ثبات می‌بخشید.

قدرت سلطنت محفوظ‌بود وفردی از مردم طبقهٔ متوسط پائین می‌توانست با تکیهٔ بدان ویکی دیدن خود باآن احساس ایمنی وغرور کند . دیانت و سنن اخلاقی به‌اعتبار قدیم باقی بودند و هنوز شالودهٔ خانواده به‌عنوان پناهگاهی در جهانی پر بلا خلل نیافته بود. آدمی احساس می‌کرد که به‌دستگاه اجتماعی و فرهنگی ثابتی متعلق است و در آن جای معینی دارد وبا اینکه در مقابل قدرتهای موجود سر فرود می‌آورد و بدین‌نحو پاسخی برای تلاشهای ناشی از مازوخیسم خود جستجو می‌کرد، ولی به‌راه مبالغه هم نمی‌رفت وازتسلیم کامل‌خویشتن پرهیز داشت وهنوزاحساس غرور وهمچنین اهمیتی‌که برای شخصیت خود قائل‌بود تماماً ازدست ننهاده‌بود. اگر ازلحاظ ایمنی‌کمبود داشت یا نمی‌توانست آنگونه‌که می‌خواهد پرخاشگری کند، نیروی مراجعی که دربرابر آنها گردن می‌نهاد این نقیصه را جبران می‌کرد. مختصر آنکه وضع‌اقتصادی فردهنوز ازاستحکام برخوردار بود وبه‌وی احساسی ازعزت نفس و ایمنی نسبی می‌بخشیدو اگرنقصانی ازنظر ایمنی‌وجود داشت که شخص خود قادربه‌جبران آن‌نبود، قدرتهائی‌که بدانها متکی بود به‌نیروئی‌که داشتند این‌کمبود را برطرف می‌کردند.

در دوران پس‌از جنگ این وضع دگرگون شد. نخست، زوال اقتصادی طبقهٔ متوسط قدیم فزونی گرفت وبه‌وسیلهٔ تورمی که در سال ۱۹۲۳ پس‌انداز سالها کاررا از میان برداشت تسریع شد.

گرچه در فاصلهٔ سالهای ۱۹۲۴ و ۱۹۲۸ وضع اقتصادی این طبقه بهبود پذیرفت و امیدهائی نوین پدیدار شد، ولی کساد اقتصادی ۱۹۲۹ باز منافع حاصله‌را برباد داد. دوباره مانند دوران تورم طبقهٔ متوسط میان طبقات کارگر و بالا به‌زیرفشار آمد وبی‌پناه و بی‌دفاع در

معرض شدیدترین ضربات قرارگرفت.[1]

علاوه برعوامل اقتصادی، ملاحظات روانی منجمله شکست در جنگ وسقوط نظام سلطنت‌نیز به‌وخامت اوضاع‌کمك می‌کرد. درست بدین سبب که خرده بورژوازی هستی روانی خویش را بر شالودهٔ سلطنت پی‌افکنده بود، وقتی شکست و ناکامیابی به‌میان آمد، اساس زندگانی خودرا برباد رفته دید. اگر قرارباشد به‌امپراطور آلمان در ملأعام استهزاء روا دارند و بر افسران حمله برند و دستگاه دولت تغییر شکل دهد و « اخلال‌گران سرخ » را به‌عنوان وزرا وزین‌سازی را به‌عنوان رئیس جمهوربه‌خود راه دهد، پس مردم باید به‌که اعتماد کنند؛ پس از برافتادن مؤسساتی که همین مردم به‌عنوان زیردستان خویشتن را با آنها یکی دیده بودند، باید به‌کجا رفت؛

به‌همین‌ترتیب تورم نیز در اقتصادیات و در روان هردو مؤثر افتاد. اصل امساك و قدرت و اعتبار دولت هردو از تورم ضربه‌های مرگبار پذیرفتند. اگر قرارباشد پس‌انداز سالها که درنتیجهٔ فداکردن آنهمه لذات کوچك به‌دست آمده، بی‌آنکه شخص خود تقصیری داشته باشد برفنا رود، پس فایدهٔ پس‌انداز کجاست؛ اگر قرار باشد دولت عهدوپیمان خودرا که روی اسکناسها وقرضه‌هایش چاپ کرده بشکند، باید از این‌پس به‌قول چه‌کسی تکیه کرد؛

گذشته ازوضع اقتصادی، آبرو واعتبار طبقهٔ متوسط پائین نیز پس ازجنگ سریعاً روبه زوال گذاشت. پیش ازجنگ، عضوی از این طبقه می‌توانست احساس‌کند که نسبت به‌کارگران برتر است. پس از انقلاب، آبرو واعتبار اجتماعی طبقهٔ کارکر بیشی گرفت و در نتیجه به‌نسبت از اعتبار طبقهٔ متوسط پائین کاسته شد. دیگر کسی به جای نمانده بود که بتوان دراو به چشم فرودستان نگریست، واین امریکی از بزرگترین امتیازاتی بود که مغازه‌داران کوچك و امثال آنها در زندگی برای خود قائل بودند.

علاوه براین عوامل، آخرین سنگر ایمنی طبقهٔ متوسط یعنی خانواده نیزازمیان رفت. تحولات پس ازجنگ بیش‌ازهرکشور دیگر

---

۱. همان کتاب از شومان (Schuman)، صفحهٔ ۱۰۴.

درآلمان قدرت پدران واخلاقیات طبقهٔ متوسط را متزلزل کرده بود. نسل جوان به‌دلخواه خود رفتار می‌کرد وبه‌اینکه‌اعمالش درچشم‌پدران ومادران پسندآید اعتنائی نداشت.

بحث مفصل درعلل این تحول به‌سبب تعددو پیچیدگی‌درحوصلهٔ این مقال نمی‌گنجد ومجبوریم فقط به‌ذکر چند علت اکتفا کنیم. زوال نشانه‌های قدیم قدرت‌اجتماعی، چون نظام سلطنت ودستگاه دولت، در نقش مراجع قدرت فردی، مانند پدر ومادر، نیز اثر گذاشت . وقتی مراجع قدرت اجتماعی که والدین احترام آنها را واجب دانسته‌به‌نسل جوان آموخته بودند سست نمایان شدند، پدران ومادران نیز ازاعتبار افتادندوقدرت خود را از دست دادند. عامل دیگر آنکه نسل هوشمند وجوان کمتر ازنسل کهن درتحت شرایط جدید، خاصه تورم، حیران‌و سرگردان شد وبیشتر انطباق پذیرفت وسازگار گشت. بدین ترتیب در نسل جوان احساسی به‌وجود آمد که از سالخوردگان قوم برتر است و این امر سبب شد که نتواند برای تعالیم آنان وزنی قائل شود. گذشته ازاین، زوال‌اقتصادی‌طبقهٔ‌متوسط، پدران ومادران را ازنقشی‌که سابق‌به عنوان پشتیبانان اقتصاد آینده فرزندان برعهده داشتند محروم‌کرد.

در میان این طبقه ، نسل کهن‌آزرده و رنجیده دل بود ولی حالت انفعالی وبی‌ارادگی خویش را از دست نمی‌نهاد، اما نسل جوان درپی فعالیت بی‌تاب بود؛ اساس استقلال اقتصادی درزندگی که پدران ومادران این نسل در روزگار خود از آن بهره برده بودند از میان‌بر افتاده بود و بازار تقاضا برای کسانی که چون اطباء و حقوق دانان حرفه‌ای می‌دانستند به‌حد اشباع‌رسیده بود. آنها که درجنگ سینه‌سپر کرده بودند خویشتن را طلبکار وضع بهتری می دانستند ، بالخصوص افسران جوان که سالها به‌فرمان دادن وقدرت‌نمائی خوی گرفته بودند قبول کارهائی چون منشی‌گری وفروشندگی را سخت دشوار می‌یافتند.

این ناکامی متزاید اجتماعی سبب شد که اعضاء طبقهٔ متوسط حال دیگرانرا نیز قیاس از خود بگیرند واین امر یکی ازسرچشمه های ناسیونال سوسیالیسم قرارگرفت. اینان به‌جای اینکه به سرنوشت اقتصادی واجتماعی طبقهٔ متوسط قدیم بیاندیشند ، سرنوشت ملت را سرنوشت خود شمردند وناکامی اجتماعی خویش را به‌پای علم‌نشانه‌هائی

چون شکست ملی وپیمان ورسای کشیدند.

غالباً این نکته به‌گوش می‌خوردکه ازعلل مهم پیدایش نازیسم رفتاری بود که فاتحین درسال ۱۹۱۸ برآلمان روا داشتند. پذیرفتن این نکته بدون قید و شرط نارواست درست است که اکثریت مردم آلمان پیمان صلح ورسای را مخالف اصول عدل وانصاف می‌شمردند، ولی باید درنظر داشت که رنجش و آزردگی طبقهٔ متوسط از بابت این معاهده به‌مراتب بیش ازطبقهٔ کارگر بود. دستهٔ اخیر نسبت به‌نظام‌قدیم مخالفت ورزیده بودند وشکست درجنگ را بـه منزلهٔ شکست آن می دانستند وبه‌علاوه‌احساس می‌کردندکه در جنگ دلیرانه جنگیده‌اند و سرشکسته‌نیستند. گذشته ازاین، پیروزی انقلاب به‌کامیابی طبقهٔ کارگر درزمینه‌های اقتصادی وسیاسی وانسانی منجر شده بود واین امر جز با شکست نظام سلطنت درآلمان صورت امکان نمی‌پذیرفت. پس آنانکه ازپیمان ورسای رنجش به دل داشتند اعضای طبقهٔ متوسط پائین بودند که این احساس را به‌جامهٔ رنجش ملی می‌آراستند وحقارت اجتماعـی خویش را معیار حقارت ملی می‌گرفتند.

معیار قراردادن حال خود، یاکاردیگرانرا از خود قیاس‌گرفتن یا «فرافکنی»[1] دراحوال شخصی هیتلر کاملا چشم‌گیراست. هیتلرنمونهٔ اعضای طبقهٔ متوسط پائین بود، یعنی مجهول‌الهویه‌ای که نه در زنـدگی موقعیتی داشت ونه می‌توانست به‌آینده امیدوار باشد. وی درکتاب‌خود به‌نام « نبردمن » غالباً ازخویش درجوانی به‌همین عنوان مجهول‌الهویه سخن دراز می‌کند. اما با اینکه علت عمدهٔ این امر وضـع اجتماعـی خود وی بود، هیتلر به‌دلیل تراشی می پردازد ومی‌کوشد تا به قضیه رنگی ملی دهد. چون بیرون ازقلمرو امپراطوری آلمان یا رایش‌چشم به‌گیتی‌گشوده بود خویشتن را بیشتر ازلحاظ ملی محروم احساس‌می‌کرد تا از نظر اجتماعی، وامپراطوری آلمان که فرزندان آن‌کشور را بدان راه بازگشت بود، نزد او به‌صورت نشانهٔ‌آبروی اجتماعی وایمنی جلوه‌گر می‌شد.[2]

---

۱. Projection

۲. Adolph Hitler, *Mein Kampf*. Reynal & Hitchcock. New York, 1940, p. 3.

اما احساس ناتوانی واضطراب اعضای طبقهٔ متوسط قدیم وتصور جدائی از جامعه وحس تخریبی که از این وضع سرچشمه می‌گرفت تنها منشأ روانی نازیسم نبود. دهقانان از طلبکاران شهر نشین که از آنان مجبور به‌استقراض شده‌بودند رنجش به‌دل داشتند وکارگران از اینکه پس‌از پیروزیهای نخستین ۱۹۱۸ اکنون به‌وسیلهٔ کسانی رهبری می شدند که به‌کلی ابتکار عملیات را ازدست داده بودند و متوالیاً از لحاظ سیاسی عقب می‌نشستند دل به‌یأس می سپردند. اکثریت عظیم مردم دچار احساس ناچیزی وضعفی‌شده‌بودند که قبلا به‌عنوان‌یکی‌ازخصائص نوعی دستگاههای سرمایه‌داری انحصارگر وصف آن گذشت.

این‌شرایط روانی «علت» به‌وجودآمدن نازیسم نبود، بلکه‌اساس انسانی‌آن محسوب می‌شد چه‌بدون‌موجودبودن آنها پرورش‌نازیسم‌صورت امکان‌نمی‌پذیرفت. هرگونه‌تجزیه وتحلیل‌پدیدهٔ‌پیدایش وپیروزی‌نازیسم به‌طورکلی‌باید هم ازجهت‌اقتصادی وسیاسی وهم‌ازسوی روانشناسی‌به‌قضیه نزدیك شود. بادرنظرگرفتن‌آنچه دراین‌باب نوشته شده وهدف خاصی که این کتاب درپیش دارد نیازی نیست که بابحث درجنبه‌های‌اقتصادی وسیاسی‌مسئله سخن درازکنیم، کافی‌است که نقش‌نمایندگان صنایع‌بزرگ واشراف‌نیمه ورشکستهٔ پروس‌را دربنانهادن نازیسم به‌خوانندگان‌یادآور شویم وبگوئیم که بدون پشتیبانی این دسته هیتلر هرگز نمی‌توانست پیروز شود وپشتیبانی‌اینان نیز بیشتر برتعبیرشان ازمنافع اقتصادی خودشان مبتنی‌بود تابرعوامل روانی.

چهل درصد وکلا ازسوسیالیستها وکمونیستهائی تشکیل می‌شد که به‌نمایندگی‌گروههای‌ناراضی‌به مجلس راه یافته بودند. تعداد وکلای نازی نیزروبه‌ازدیاد بود واین عده هم ازطرف طبقه‌ای نمایندگی‌داشتند که با نیرومندترین نمایندگان سرمایه‌داری آلمان شدیداً مخالفت می‌ورزید. بدین‌ترتیب مجلسی‌که اکثریت‌آن به کسانی تعلق داشت که به‌نمایندگی ازتمایلات مخالف منافع طبقهٔ مالداربرکرسی‌نشسته بودند، این‌طبقه‌راخطرناك می‌دانست. مالداران فریاد برمی‌داشتند که دموکراسی عملی‌نیست، اماحقیقت‌آن است که دموکراسی‌به‌خوبی‌به‌کارمشغول بود. مجلسی‌که وجود داشت نمودارکافی و وافی منافع طبقات مختلف مردم آلمان بود ولی‌به‌همین سبب میان‌آن وامتیازات صاحبان صنایع بزرگ

و مالکین نیمه فئودال شکاف افتاده بود. انتظار کسانی‌هم کـه از این امتیازات بهره می‌بردند آن بودکه نازیسم رنجیدگیها وهیجانات را که علیه‌آنان متوجه بود به‌مجاری دیگرانتقال دهد ودرعین‌حال ملت‌را در خدمت منافع اقتصادی ایشان تجهیز کند. گرچه این حسابها گاهی در جزئیات درست درنیامد، ولی رویهمرفته انتظارها برآورده شد. البته هیتلرو دستگاه اداری وی هم‌آلت نبودند که تیسن‌ها و کروپ‌ها[1] که ناگزیربایدقدرت‌خودرا بانازیها تقسیم می‌کردند ودربرابرآنان سرفرود می‌آوردند، هرگونه می‌خواهند با آنها رفتارکنند. ولی با اینکه همهٔ طبقات دیگرازنازیسم زیان اقتصادی بردند، گروههای نیرومندصاحبان صنایع‌آلمان ازآن منتفع شدند. دستگاه نازی‌صورت ساخته وپرداخته وتنظیم یافتهٔ امپریالیسم پیش‌ازجنگ‌آلمان است و پیشرفت آن حتی در مواردی کـه رژیم سلطنت با شکست روبـرو شده بود پیروزمندانه ادامه یافته‌است. (این نکته نیز شایان توجه است که بسط سرمایه‌داری انحصارگرانه در آلمان حتی در دوران جمهوری آن کشور هم دچـار وقفه نشد ورژیم جمهوری به‌مدد وسایلی‌که دراختیار داشت به پیشبرد آن کمك کرد.)

سؤالی که ممکن است دراینجا به ذهن بسیاری از خوانندگان راه یافته باشد این است که چگونه می‌توان این دوقضیه‌را با یکدیگر وفق داد که ازیك‌سو می‌گوئیم طبقهٔ متوسط قدیم بنیان انسانی‌نازیسم را تشکیل می‌دهد وازسوی دیگراظهارمی‌کنیم که نازیسم درخدمت منافع امپریالیسم‌آلمان به‌کار مشغول است؟ پاسخ به‌این سؤال و جوابی‌که قبلا به‌مسئله نقش طبقهٔ متوسط شهرنشین دردوران پیدایش سرمایه‌داری‌داده شد هردوبریك اصل‌مبتنی‌است. گروهی‌که دردورهٔ پس ازجنگ ازسوی سرمایه‌داران انحصارگر درمعرض تهدید قـرارداشت از اعضـای طبقهٔ متوسط وخاصه طبقهٔ متوسط پائین تشکیل می‌شد. اضطرابی که دراین طبقه به‌وجودآمد مایهٔ کینه شد وسپس وحشتی‌بروزکرد وباعث اشتیاق به‌تسلیم و آرزوی تسلط برناتوانان گشت. دراین میان طبقه‌ای دیگر به‌پیش‌آمدوازاین احساسات دربنیان نهادن رژیمی که در خدمت منافع

---

۱. Thyssen، Krupp، صاحبان بزرگ صنایع آلمان.ـم.

آن به‌کار می‌افتاد مدد گرفت. کارآمدی هیتلر برای اجرای این منظور ازآنجا بود که خصوصیات یك‌خرده بورژوای رنجش یافتهٔ کینه‌توز، که طبقهٔ متوسط پائین ازلحاظ هیجانی‌واجتماعی خودرا با اویکی می‌دید، وخصائص یك ابن‌الوقت‌خادم منافع صاحبان صنایع آلمان واشراف‌پروس هردو دراو جمع می‌شد. درابتدای کارهیتلربه صورت مسیح موعود طبقهٔ متوسط قدیم ظاهر گشت و وعده داد که فروشگاههای بزرگ ویران می‌گردد وبه‌استیلای بانکداران سرمایه‌دار پایان‌داده خواهد شد وقس علیهذا. تاریخ این دوره شاهد است که هیچیك ازوعده‌ها به‌عمل‌نرسید چه‌نازیسم هرگزپای‌بند اصول سیاسی‌واقتصادی نبوده اساس‌کاررابراصل سودجوئی‌ازمقتضیات قرارداده است. اما این نکته درخوراعتنا دانسته نشد . آنچه اهمیت یافت آن بود که صدها هزارخرده بورژوا که اگر اوضاع حال معمول داشت دستشان به پول وقدرت نمی‌رسید به دستگاه اداری نازی پیوستند وطبقات بالا را ناگزیرساختند در ثروت واعتبار خود باآنان شریك‌شوند. آنها که ازدستگاه نازی به‌دوربودند برمشاغلی که از یهودیان و دشمنان سیاسی گرفته شد دست یافتند. بقیهٔ خلق هم گرچه دراین معرکه به‌نان ونوا نرسیدند ولی‌درعوض تماشاگرشعبده‌باز شدند. منظره‌های آمیخته باسادیسم وایده‌ئولوژئی‌که‌به‌آنان‌احساس برتری بردیگر آدمیان می‌بخشید هیجاناتشان را تشفی می‌داد و لااقل به‌طور موقت فقر اقتصادی و فرهنگی را که بدان دچار شده بودند جبران می‌کرد.

پیش ازاین دیدیم که برخی‌تغییرات اجتماعی- اقتصادی، خاصه زوال طبقهٔ متوسط وافزایش قدرت سرمایهٔ انحصارگر، آثارروانی‌عمیقی به جای گذارد . ایده‌ئولوژی سیاسی جدید همچون ایده‌ئولوژی‌های مذهبی‌قرن شانزدهم این‌آثاررا تشدیدکرد وبه‌آنها صورتی‌منظم‌بخشید، ولی نیروهای روانی که بدین ترتیب برانگیخته شدند درجهت مخالف منافع اقتصادی اصلی‌این طبقه به‌کارافتادند. نازیسم موجبات تجدیدحیات روانی طبقهٔ متوسط پائین را فراهم آورد ولی درعین حال نیز موقعیت اجتماعی- اقتصادی سابق آن‌را درهم کوفت وباتجهیزانرژی هیجانی‌این طبقه درمبارزه‌به‌خاطرمقاصداقتصادی وسیاسی امپریالیسم آلمان نیروئی مؤثربه دست آورد.

درصفحات آتیه نشان می‌دهیم که شخصیت وتعالیم هیتلر وبه‌طور کلی دستگاه نازیسم مبین صورت افراطی یك ساختمان خوی قدرت‌گراست وبه‌همین‌سبب مقبول‌طبع مردمی واقع شده که خود نیز بیش‌وکم دارای همین ساختمان‌خوی هستند.

شرحی‌که هیتلر ازاحوال خویش به‌دست می‌دهد بیان نمونه‌ای ازخوی قدرت‌گراست وبه علاوه بیش ازهرمدرك دیگرنازیسم رانمایان می‌کند. به‌این علت درآنچه خواهدآمد، مأخذ عمده‌ای که برای تحلیل روانی‌نازیسم‌ازآن استفاده می‌کنیم همین کتاب‌خواهد بود.

ماهیت‌خوی‌قدرت‌گرا درمقارنهٔ سائقه‌های سادیستی‌ومازوخیستی است. سادیسم‌یعنی‌آرزوی قدرت نامحدود برکسی دیگروابن آرزو گاه نیز باحس تخریب می‌آمیزد؛ مازوخیسم یعنی‌آرزوی مستحیل‌شدن در قدرتی قاهر ودر نیرو وجلال آن سهیم گشتن. استعدادات سادیستی و مازوخیستی‌هردو معلول ناتوانی‌فرد مجرد برای‌تحمل تنهائی‌ونیاز وی به‌یك رابطهٔ همزیستی‌است که براین تنهائی‌غلبه می‌کند.

این **اشتیاق به‌قدرت** که ازسادیسم سرچشمه می‌گیرد ودرکتاب **نبرد من** به انحاءِ مختلف بیان می‌شود از خصوصیات رابطهٔ هیتلر با توده‌های آلمانی‌ودشمنان سیاسی‌اوست. احساس تحقیرو«محبتی» که‌دستهٔ نخست دراوبرمی‌انگیزند نمونه یك رابطه همراه با سادیسم است. حس تخریبی‌هم که گروه دوم درسینه‌اش به جوش می‌آورند ازعناصر تشکیل دهندهٔ سادیسم اوست. هیتلر ازتشفی خاطری که توده‌ها از تسلط بر دیگران برمی‌گیرند سخن می‌گوید ومی‌نویسد: «آنچه اینان در طلب آنند پیروزی قوی‌تران و نابودی یا تسلیم بدون قید و شرط ضعیفان است.»[1] وبعد: «همچون زنی...که تسلیم به‌مردی نیرومند رابرچیرگی برضعیف ترجیح می‌دهد، توده‌ها نیزحکمفرمایان را برلابه‌گران مرجح می‌دارند و باطناً از نظریه‌ای که به رقیبان مجال عرض وجود نمی‌دهد بیشتررضایت برمی‌گیرند تا ازآزادی همگان، چه‌وقتی‌به‌آزادی‌رسیدند غالباً نمی‌دانند بـاآن چه کنند وبه‌آسانی‌دچاراین احساس می‌گردند که ترکشان گفته‌اند. گستاخی‌یا جسارتی‌که روحشان را ازوحشت می‌آکند

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۴۶۹.

وتحدید شناعت آمیز آزادی‌هایشان هردوازدایرهٔ فهم توده‌ها بیرون‌است چه هرگزبه فریب نهفته‌دراین نظریه‌پی‌نمی‌برند.»[1]

هیتلر سپس توضیح‌می‌دهد که شکستن‌ارادهٔ مستمعین یاحاضران به‌وسیلهٔ نیروی برترناطق عامل اصلی‌تبلیغات است، وازاین‌حدهم‌فراتر می‌رود وتصدیق می‌کند که خستگی شنوندگان، ازشرایطی‌است که به خاطرتلقین پذیری ایشان باید ازآن استقبال کرد. وقتی‌ازمناسبترین ساعات روزبرای میتینگ‌های سیاسی‌بحث می‌کند، می‌نویسد: «کوششی که صبح‌ها و حتی در طی روز برای برقرار داشتن سلطهٔ عزم وعقیده برمردمان به‌کاررود باطغیانی‌روبروخواهد شدکه درآن بیشترین نیروی ارادهٔ آنان به‌ودیعه رفته، درصورتی‌که شبها زودترمی‌توان ایشان را در برابرنیروی چیره‌گر اراده‌ای قوی‌تر ازپای درآورد. این بدان سبب است که اینگونه مجامع در حقیقت صحنه زورآزمائی میان دونیروی مخالف است. مردمی‌که خود نیز به راه طبیعی مقاومتشان سست شده آسانتر تحت‌تأثیریك طبیعت‌آمر پیشوا که درفن‌خطابه دارای استعداد برتراست قرارمی‌گیرند تاجمعی‌که هنوزبرقدرتهای ذهنی‌وارادی‌خویش تسلط‌کامل‌دارند.»[2]

هیتلربه‌خوبی‌ازشرایطی‌که زمینه را برای‌به وجودآمدن‌آرزوی تسلیم‌مساعد می‌کند آگاه است و از وضع کسی‌که در یك مجمع بزرگ حضوریافته وصفی‌عالی‌به‌دست می‌دهد.

«اگرهیچ دلیل دیگرنیز نتوان اقامه کرد، برپاداشتن مجامع بزرگ لااقل به‌این علت لازم است که فردی که درآنها حضورمی‌یابد ازاینکه به‌تازگی‌درصف پیروان یك نهضت‌خاص درآمده احساس‌تنهائی می‌کند وترس جدا ماندن براودست می‌یابد. برای نخستین‌بار تصاویری ازیك جامعهٔ بزرگتر به‌وی عرضه می‌گردد واین امردربسیاری مردمان تأثیری به‌جای می‌گذارد که به‌استواری‌ودلیرشدن‌آنان منتهی‌می‌شود... اگرکسی‌است که برای اولین مرتبه ازکارگاه کوچك خویش یادستگاه بزرگی‌که درآن کارمی‌کند وخویشتن راکوچك می‌یابد قدم بیرون‌نهاده

---

۱. همان کتاب، صفحهٔ ۵۶.

۲. همان کتاب، صفحهٔ ۷۱۰.

ودرمجمعی بزرگ شرکت جسته‌است واکنون خویش‌را درمیان هزاران نفرهم‌مسلك می‌بیند... دربرابرجادوی نفوذآنچه که تلقین توده‌گیر[1] می‌خوانیم ازپای‌خواهد افتاد.»[2]

گوبلس[3] هم دروصف توده‌ها به همین راه می‌رود و در داستان می‌شائل می‌نویسد: «مردم هیچ‌چیز نمی‌خواهند جز آنکه حکومت‌خوب داشته باشند»[4] در نظروی مردم «چون سنگ در دست پیکر تراشند. میان توده‌ها وپیشوابه سان رنگ ونقاش مسئله‌ای وجود ندارد.»[5]

در کتابی دیگر گوبلس شرح می‌دهد که شخص سادیست فقط هنگامی‌از احساس‌ضعف وتهی‌بودن به‌دور است که بتواند برکسی‌دیگر تسلط داشته باشدواین تسلط به‌وی نیروئی‌تازه می‌بخشد. نوشتهٔ گوبلس وصفی‌دقیق وصحیح ازوابستگی‌شخص سادیست به کسانی‌است که‌طرف او واقع می‌شوند. بیان‌خود وی ازآنچه در درونش می‌گذرد چنین است: «گاهی انسان به‌افسردگی دچارمی‌شود. تنها راه چیره شدن براین حال آن است که دوباره در برابر توده‌ها رویم چه چشمهٔ زایندهٔ قدرت ما مردمند.»[6]

لای[7] رهبرجبههٔ‌کارگر آلمان ازاین نوع‌خاص تسلط برمردم که نازیهـا‌رهبری می‌خوانند وصفی‌گویا به‌دست می‌دهد. بحث برسرصفاتی است که باید یك‌پیشوای نازی دارا باشد وهدفهائی که درتعلیم رهبران بـاید درنظرداشت ودر اینجاست که لای می‌نویسد: «می‌خواهیم بدانیم که این مردان دارای عزم رهبری کردن و ارباب بودن و خلاصه حکم راندن هستند یانه... مطلوب ماآن است که حکم برانیم و ازآن لذت

---

۱. Mass suggestion ۲. همان‌کتاب ـ صفحات ۷۱۵، ۷۱۶

۳. Goebbels

۴. Joseph Goebbels, *Michael*, F.Eher, München, 1936, p.57.

۵. همان کتاب، صفحهٔ ۲۱.

۶. Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanlzei*, F.Eher, München, 1934, p.120.

۷. Ley

بریم... به این مردان خواهیم آموخت که چگونه براسب‌سوارشوند... برای‌اینکه به‌ایشان نشان دهیم که تفوق مطلق برموجودی زنده چگونه احساسی است.»[1]

این تکیه برقدرت در آراء هیتلر راجع به هدفهای تعلیم و تربیت نیزمشهود است. درنظروی، «درآموزش و پرورش شاگرد همهٔ مقصود بایدآن‌باشد که اعتقاد راسخ به برتری مطلق بر دیگران دراو پای بگیرد».[2]

درعین‌حال خوانندگان نباید ازاین نکته تعجب کنند که‌هیتلر درجای‌دیگر می‌گویدبه‌پسران‌باید آموخت که‌چگونه‌زیربار ستم‌روندودم برنیارند. این تناقض نمونهٔ تضاد احساسات ناشی‌ازسادیسم ـ مازوخیسم است‌که شخص‌را میان‌اشتیاق به‌قدرت وتسلط ازیک‌سو وآرزوی تسلیم‌از سوی دیگردرتردید مدام رها می‌کند.

موجب تحرك « برگزیدگان » یا رهبران نازی میل تسلط بر توده‌هاست. همانگونه که مطالب نقل‌شده نشان‌داد، این‌خواسته گاه با صراحتی شگفت‌انگیز عیان می‌شود، گاه باتکیه براین‌نکته که به‌زیر فرمان درآمدن خواهش خود توده‌هاست به‌زبانی‌نرمتر بیان می‌گردد، وسرانجام گاه به‌اقتضای خوشایند توده‌ها وبه‌سبب لزوم پنهان داشته پست‌شماری آنان به‌داستانی‌چون‌آن‌که اکنون شرح می‌دهیم منتهی می‌شود: سخن ازغریزهٔ صیانت نفس به‌میان‌است، یعنی همان‌غریزه‌که در نظرهیتلر باقدرت‌طلبی یکسان می‌نماید. رأی وی آن‌است که صیانت نفس‌نزد آریائی‌ها به‌شریف‌ترین‌صورت رسیده «چه‌آریائی بدون اکراه نفس‌خویش‌را تابع‌حیات جامعه می‌دارد و عنداللزوم آنرا فدامی‌کند.»[3]

---

۱. Ley, *Der Weg zur Ordensburg*, Sonderdruck des Reichsorganisationsleiter der NSDAP für das Führercorps der Partei,
به نقل از: Konrad Heiden, *Ein Mann gegen Europa*, Zürich, 1937.

۲. همان کتاب ازهیتلر، صفحهٔ ۶۱۸.

۳. همان‌کتاب، صفحهٔ ۴۰۸.

البته « رهبران » باید بر مسند قدرت بنشینند، ولی‌این دلیل نیست که توده‌ها امیال سادیستی‌خودرا تشفی‌نبخشند. طعمه‌های سادیسم که به‌توده‌ها عرضه می‌گردند اقلیت‌های نژادی و سیاسی آلمان وپس‌از آنها ملل واقوام دیگرندکه به‌سستی وانحطاط متصف می‌شوند. هیتلر ودستگاه اداری برتوده‌های آلمان مسلطند، وتوده‌های آلمان هم به‌تسلط برملل دیگرترغیب می‌گردند ومی‌آموزندکه شهوت استیلا برجهان‌را محرك خویش گیرند.

هیتلر ازبیان اینکه استیلا برجهان هدف خود یاحزب اوست روی‌گردان نیست. برصلح جویان طعنه می‌زند و می‌گوید: « اندیشه صلح‌جوئی وبشردوستی بسیار خوب است به‌شرط آنکـه قبلا کسی که پای‌بند شریفترین‌اصول‌است جهان‌را گشوده وقبضه‌کرده آقای منحصر به‌فرد سراسرزمین شده باشد».[1]

وبازمی‌گوید: «درعصری‌که نژادها به‌زهرآلوده‌اند، دولتی که همت خودرا درراه نواختن‌وگرامی‌داشتن بهترین‌عناصر نژادی خویش به‌کار می‌برد باید روزی خداوند گیتی شود.»[2]

هیتلر معمولا بر آن‌است که اشتیاق خویش را به‌قدرت به‌جامهٔ دلایل بیاراید وموجه جلوه دهد. عمده دلایلی‌که اقامه می‌کندآن‌است که: اولا سلطهٔ وی برمردمان‌دیگر به‌خاطرنفع‌خودآنان وبه‌سودفرهنگ جهان‌است، ثانیاً میل به‌قدرت درقوانین ازلی طبیعت ریشه دارد وکاراو فقط‌آن‌است که این‌قوانین‌را باز شناسد و ازآنها پیروی کند، ثالثاً خود اوبه‌فرمان قدرتی بالاتر چون‌خدا یا سرنوشت یا تاریخ یاطبیعت عمل می‌کند، رابعاً کوشش‌وی برای‌مسلط شدن دفاعی‌است دربرابر دیگران که سعی دارند بر او ومردم آلمان استیلا یابند. خود وی چیزی جز صلح وآزادی نمی‌خواهد.

دلیل تراشی نوع اول با مثال ذیل که از « نبرد من » گرفته شده روشن می‌گردد:

« اگر درجریان تاریخ، مردم‌آلمان نیز چون دیگر اقوام از

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۳۹۴.

۲. همان‌کتاب، صفحهٔ ۹۹۴.

اتحاد بهره برده‌بودند، شاید اکنون دولت‌آلمان(« رایش ») خداوند زمین‌بود. » به‌عقیده هیتلر استیلای آلمان برجهان می‌تواند به «صلحی منجرشود که شالودهٔ آن شمشیر پیروزمند خداوندگاران قومی خواهد بود که جهان‌را درخدمت‌فرهنگی بالاترخواهندگمارد نه‌برگهای نخل زنان سوگواری که اشك‌ریزان درپی صلح روانند.»[1]

درسالیان اخیر نیز دلگرمی‌های هیتلر که هدف وی نه‌تنها خیر وسود مردم آلمان بلکه صلاح تمدن‌بشری‌است برای هرخوانندهٔ روزنامه نکته‌ای مألوف گشته است.

توجیه دوم، یعنی این ادعا که میل او به‌قدرت درقوانین‌طبیعی ریشه دارد، بیش‌از یك‌دلیل‌تراشی ساده‌است وازآرزوی گردن‌نهادن‌در برابر قدرتی برونی سرچشمه می‌گیرد. این همان خواهش‌است‌که ضمن کوششهای خام‌دستانهٔ هیتلر برای عوام فهم ساختن آراءِ داروین بیان می‌گردد و درخلال آن مشاهده می‌کنیم که «غریزهٔ صیانت نوع »[2] در نظر وی‌به‌صورت «علت‌اولیهٔ تشکیل جوامع انسانی»[3] جلوه‌گرمی‌شود.

غریزهٔ صیانت‌نفس به‌مبارزه قوی‌تر برای استیلا بر ضعیف‌تر منتهی می‌شود و به‌مقتضای صرفه‌جوئی طبیعت سرانجام با بقاءِ انسب[4] پایان می‌پذیرد. رأی هیتلرکه غریزهٔ صیانت نفس‌را باقدرت یا تسلط بردیگران یکی‌می‌داند دراین‌فرض وی به‌خوبی هویداست‌که می‌نویسد: « بی‌گمان نخستین فرهنگ بشر بیشتر به‌استفاده ازمردم پست وابسته بوده تا به‌جانوران اهلی. »[5] هیتلر احوال طبیعت را که به‌عقیدهٔ او « ملکه ستمکار همهٔ خردهاست»[6] از سادیسم خویش‌قیاس می‌گیرد و در نظر می‌آورد که قانون‌طبیعی صیانت « مقید به‌قانون بی‌پروای وجوب وحقانیت پیروزی برتران ونیرومندان گیتی است.»[7]

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۵۹۸.
۲. The instinct of preserving the species
۳. همان‌کتاب، صفحهٔ ۱۹۷.
۴. Survival of the fittest
۵. همان کتاب، صفحهٔ ۴۰۵.
۶. همان کتاب، صفحهٔ ۱۷۰.
۷. همان کتاب، صفحهٔ ۳۹۶.

جالب توجه آنکه هیتلر به‌اصطلاح « سوسیالیست » وقتی به زمینهٔ این داروینیسم ناپخته می‌رسد ازپیشتازان اصول رقابت نامحدود می‌شود. دریکی از مناقشاتی که علیه همکاری میان گروه‌های مختلف ناه یونالیست به‌پای‌می‌کند می‌نویسد: « این دسته‌بندی ازاینکه انرژیها آزادانه به‌بازی ادامه‌دهند جلوگیری خواهد کرد، تنازع برای‌برگزیده شدن بهترین‌را متوقف خواهدساخت و بدین‌ترتیب پیروزی واجب و نهائی مرد تندرست ونیرومند را برای همیشه دچارمانع خواهدکرد»[1] ودرجای دیگرهم باز از بازی آزاد انرژی‌ها سخن می‌آورد و از آن به‌عنوان حکمت زندگی یاد می‌کند.

البته می‌دانیم که نظریه اصلی داروین مبین احساسات یك‌خوی سادیست ـ مازوخیست نیست، به‌عکس، بسیاری از پیروان داروین از این‌نظریه برای امید به‌تکامل بشرجهت رسیدن به‌مراحل‌رفیعترفرهنگ مایه گرفته‌اند. اما نزد هیتلر آراء این دانشمند به‌صورت بیان وتوجیه سادیسم درآمد. درکتاب وی قطعه‌ای است‌که درآن ساده‌لوحانه اهمیت ومعنای روانی‌داروینیسم را ازنظرخود آشکارمی‌کند ومی‌نویسد هنگامی که هنوز مردی ناشناس بود ودرشهر مونیخ می‌زیست هربامداد ساعت۵ ازخواب برمی‌خاست وعادت کرده‌بود « چند پاره نان به‌پیش موشهائی که در اطاق وی بودند بیندازد وسپس ببیند که چگـونه این جانوران مضحك و كوچك به‌خاطر این لذاید به‌دنبال یکدیگر می‌دوند و تلاش می‌کنند.»[2] ایـن یعنی همان « تنازع بقاء » داروین منتها به‌معیـاری کوچکتر ، وبرای هیتلر یعنی جانشینی کـه خرده‌بورژوا برای‌سیرك قیصرهای رومی برمی‌گزینند و مقدمه‌ای برای سیرکهای تاریخی که خودوی بعدهـا به‌وجود آورد .

آخرین دلیلی‌که هیتلر اقامه می‌کند تا سادیسم خودرا به‌عنوان دفاع دربرابرحملات‌دیگران موجه جلوه دهد درنوشته‌های وی به‌طرق گوناگون بیان شده‌است. جان کلام آنکه هیتلر و مردم آلمان همیشه بی‌گناهند و دشمنان آنها سادیست و درنده خوی. بیشتر این تبلیغات چیزی جز دروغهای عمدی وهشیار نیست، « صداقت » عاطفی کـه در

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۷۶۱. ۲. همان‌کتاب، صفحهٔ ۲۹۵.

آنهاست ازهمان قبیل است که در اتهامات هذیـان‌آمیزی که از نوعی آشفتگی دماغی سرچشمه می‌گیرد (اتهامات « پـارانوئید »[1]) نهفته است. بایددانست که این اتهامات همیشه به‌خاطر جلوگیری ازمکشوف شدن سادیسم وحس تخریب خود شخص به‌کار برده می‌شوند، وصورت کلی‌آنها عبارت‌است از نخست متهم ساختن شخص دیگر به‌داشتن نیات سادیستی و دوم استنتاج بی گناهی خود. جنبه غیرعقلانی این مکانیسم دفاعی‌درمورد هیتلر به‌حد افراط رسیده‌است چه‌وی دشمنان را به‌همان اموری‌متهم می‌سازدکه خود به‌صراحت اقراردارداز‌مقاصد شخص‌اوست. بدین‌ترتیب مشاهده می‌کنیم که اتهاماتی‌که به‌یهودیان وکمونیست‌ها و فرانسویان وارد می‌کند همان‌مطالبی است که خود می‌گوید غایت حقهٔ اعمال وی را تشکیل می‌دهند ودربند آن‌هم نیست که لااقل دلیلی بر این تباین بتراشد. یهودیان را متهم می‌کندکه افراد لشکری فرانسه‌را درافریقا به‌نواحی‌کنار رود راین[2] آورده‌اند بدان منظورکه با اختلاط خونها نژاد سفید را نابودکنند و « خود به‌پایگاه فرادستان برسند.»[3] اما چون پی‌می‌برد که محکوم ساختن دیگران به‌جرمی‌که خود مدعی است‌شریفترین‌هدف نژاد اوست تناقضی در بردارد، دلیل می‌تراشد که غریزهٔ صیانت نفس‌نزد یهودیان فاقدآن‌کیفیتی‌است که به‌کمال‌مطلوب نظر دارد و در سائقهٔ تفوق طلب آریائی‌ها نهفته‌است.[4]

همین اتهامات علیه فرانسویان نیز به‌کار برده می‌شود که‌اینان می‌خواهندآلمان‌را خفه‌کنند و نیروی‌آنرا بربایند. ازاین اتهام حجت گرفته می‌شودکه عزم فرانسویان برای سلطه براروپا باید لزوماً درهم کوفته شود،[5] ولی با این‌همه خود هیتلر معترف است که اگـر به‌جـای کلمانسو[6] بود چون او عمل می‌کرد.[7]

---

۱. Paranoid accusations

۲. Rhine رودی است‌که ازناحیهٔ جنوب شرقی سویس برمی‌خیزد و پس‌از گذشتن ازآلمان به‌دریای شمال می‌ریزد. ـ م.

۳. همان کتاب، صفحهٔ ۴۴۸ ۴. همان‌کتاب، صفحهٔ ۴۱۴.

۵. همان کتاب، صفحهٔ ۹۶۶.

۶. Georges Clemenceau (۱۸۴۱ - ۱۹۲۹) سیاستمدار فرانسوی. ـ م. ۷. مقایسه کنید با همان‌کتاب، صفحهٔ ۹۷۸.

کمونیست‌ها به درنده‌خوئی اتهام می‌یابند وموفقیت مارکسیسم به‌پای عزم سیاسی ووحشیگری ناشی‌از اعتقاد این‌مشرب به‌تأثیر عمل نوشته می‌شود. اما این‌معنی مانع ازآن‌نیست که هیتلر خود اعلام‌کند، «آنچه آلمان نداشت همکاری نزدیك میان یك‌قدرت درنده خوی ویك نیت سیاسی استادانه بود.»[1]

بحران ۱۹۳۸ درچکسلواکی وجنگ فعلی، نمونه‌هائی ازاین قبیل بسیاربه‌ارمغان آورده است. عمل ستمگرانه‌ای نبوده که‌از نازیها سرزند و به‌عنوان دفاع در برابر ستم دیگران توجیه نگردد. شاید بتوان گفت که اتهاماتی که در جریان این وقایع وارد شده صرفاً جنبهٔ تزویر وتلبیس داشته وفاقد آن «صداقت» هذیان‌آمیزی بوده‌است‌که درمورد تهمت به‌یهودیان وفرانسویان دیدیم. ولی باز این نکته به‌جای می‌ماند که همین اتهامات همراه با تزویرهم خالی از ارزش تبلیغاتی نبوده‌است وبخشی ازمردم، خاصه طبقهٔ متوسط پائین‌که به‌سبب‌ساختمان خوی اعضای آن آماده برای قبول اتهامات هذیانی‌است، آنهارا باور کرده است.

هیتلر ناتوانان‌را خوارمی‌دارد واین‌نکته بالخصوص وقتی عیان می‌شودکه در بارهٔ مردمانی‌گفتگومی‌کند که‌هدفهای سیاسی‌آنان - یعنی پیکار به‌خاطر آزادی ملی - شبیه مقاصدی است‌که خود مدعی بداشتن آنهاست. شاید هیچ چیز چون اهانت به‌انقلابیون ناتوان عدم صداقت هیتلر را درباب آزادی ملی نشان ندهد. وقتی سخن از گروه کوچك ناسیونال سوسیالیست‌هائی به‌میان می‌آوردکه خود بدواً درمونیخ بدانها پیوست لحنش آمیخته با تمسخر و تحقیر است. فی‌المثل نخستین جلسهٔ این‌گروه راکه درآن شرکت جسته چنین وصف می‌کند، «بسیار بد، بسیار بد؛ مثل‌آن بودکه می‌خواهند یك‌باشگاه درست کنند آنهم به بدترین طرز. ومن باید حالا عضو این باشگاه بشوم؟ بعد موضوع اعضای جدید مطرح شد، واینجا بودکه من گیر می‌افتادم.»[2]

هیتلر این گروه را «بنیادی کوچك ومضحك» لقب می‌دهد که تنها حسنش آن‌بود که «فرصتی برای فعالیت واقعی شخصی عرضه

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۷۸۳.   ۲. همان کتاب، صفحهٔ ۲۹۸.

می‌کرد».[1] سپس می‌گوید هرگز به احـزاب بزرگی که در آن هنگام وجود داشت نمی‌پیوست. انتظارهم ازاو البته همین‌است چون‌کسی‌مانند هیتلر باید ازگروهی شروع‌کند که بتواند درآن به‌دیدهٔ پستی وضعف بنگرد، دلیری و ابتکار او هرگز در کهکشانی به‌جوش نمی‌آید که‌باید درآن با قدرتهای موجود بجنگد یا ازهمکنانان خویش سبق بجوید.

مورد دیگری که هیتلر در ناتوانان به‌دیدهٔ خواری می‌نگـرد وقتی‌است‌که درباره انقلابیون هند سخن می‌گوید. همان مردی‌که بیش از هرکس از شعـار آزادی ملی به خاطر مقاصد خویش استفاده کرده است، هنگامی‌که‌بحث به‌مردمی می‌رسدکه باوجود ناتوانی جرأت‌تاختن به‌امپراتوری بریتانیا را درسینهٔ خود یافتند، به تحقیرازآنان یـاد می کند. وی می‌نویسد: « به‌یاد دارم‌که درآن هنگام درویشانی از اهـل آسیا یا شاید هم تنی‌چند « پیکارگرواقعی راه‌آزادی » هندی دراطراف واکناف اروپا دوان بودند و می‌کوشیدند این اندیشه را در ذهن مردم هوشمند جای دهند که امپراتوری بریتانیا که رکن اصـلی آن کشور هندوستان است بر لبهٔ پرتگاه اضمحلال قدم برمی‌دارد ... اما طاغیان هندی هرگز براین امر کامیاب نخواهندگشت... محال است‌که مشتی عاجز مؤتلف بتوانند دولتی زورمند را سرنگون‌کنند... من چون بر پستی‌نژاد ایشان آگاهم هرگز به‌خویشتن اجازه نخواهم داد که‌سرنوشت ملت خودرا با سرنوشت این اقوام به‌اصطلاح ستم‌کشیده پیونددهم ».[2]

محبت به اقویا و نفرت از ضعفا که از اوصاف خاصهٔ خوهـای سادیستی ـ مازوخیستی است بسیاری از افعال سیاسی هیتلرومریدانش را توجیه می‌کند. حکومت جمهوری آلمان تصور می‌کـرد با ملایمت می‌تواند دل نازیها را به‌دست‌آورد، ولی‌نه‌تنها دراین امر توفیقی‌نیافت بلکه به‌علت نا استواری وعدم قدرتی که نشان‌داد موجب‌نفرت‌این‌دسته شد. هیتلر ازجمهوری وایمار[3] به‌سبب ضعف آن متنفر بود و رهبران

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۳۰۰.

۲. همان کتاب، صفحهٔ ۹۵۵.

۳. Weimar Republic، جمهوری مشروطهٔ آلمان درسالهای بعدازجنگ بین‌الملل اول تا روی کار آمدن دستگاه نازی، ۱۹۳۳ ـ ۱۹۱۹. ـ م.

صنعتی ونظامی‌را به‌خاطر قدرت آنان می‌ستود. جنگ وی همیشه با ناتوانان بود نه با قدرتهای پابرجای موجود. انقلاب هیتلر وموسولینی زیرحمایت قدرتهای موجود صورت پذیرفت وآماج کین‌آنان کسی‌جز مردم بیدفاع نبود. شاید سخنی به‌گزاف‌نباشد اگر ادعاکنیم که یکی‌از عوامل تعیین‌کنندهٔ وضع روانی هیتلر نسبت به بریتانیا همین عقدهٔ او بود. تاهنگامی‌که احساس می‌کرد انگلستان قوی‌است‌دوست وستایشگر آن بود وکتابی که‌نوشته شاهد این مدعاست. وقتی به سستی وضع آن کشور چه‌پیش‌ازکنفرانس مونیخ وچه پس‌ازآن پی‌برد، دوستی در دلش مبدل به‌کینه شد وآرزوی انهدام بریتانیا راکرد. سنجش قضیه از این نظر گاه نشان می‌دهد که در مورد شخصیتی چون هیتلر سیاستی که هدف آن « نرم‌کردن یادل به‌دست‌آوردن » باشد منجربه‌کینه می‌گردد نه دوستی.

تاکنون سخن ازجنبهٔ **سادیستی** ایده‌ئولوژی هیتلر به‌میان‌بود. اما همانگونه که‌درمبحث‌خوهای قدرت‌گرا مشاهده شد، جنبهٔ سادیست با جنبهٔ **مازوخیست** توأم است. از یک‌سو آرزوی سلطه بر موجودات ناتوان سر بر می‌آورد، وازسوی دیگر آرزوی تسلیم به‌نیروهای قاهر ومیل به‌مستحیل ساختن نفس. جائی‌که جنبهٔ مازوخیستی ایده‌ئولوژی وکردار نازی به‌خوبی آشکار می‌شود درمورد توده‌هاست، که مکرر در مکرر می‌شنوندکه‌فرد هیچ‌است وبه‌حساب‌گرفته نمی‌شود وبایدناچیزی خویش‌را بپذیرد وخودرا درقدرتی بالاتر حس‌کند و ازاینکه درنیرو و جلال این‌قدرت سهیم‌گشته به‌خویشتن ببالد. این اندیشه در تعریفی‌که هیتلر از ایده‌آلیسم به‌دست می‌دهد به‌خوبی بیان شده است؛ « تنها ایده‌آلیسم است که آدمیان را راهبر می‌شود تاخود بالاختیار مزیت قدرت ونیرو رابازشناسند وتصدیق‌کنند و ایشانرا بر آن می‌دارد تا به صورت ذره‌ای خاکی در نظامی که سراسر کیهان را به‌قالب شکل می کشد درآیند ».[1]

شبیه این‌نکته‌را درتعریف گوبلس ازآنچه وی سوسیالیسم می خواند می‌یابیم؛«سوسیالیست یعنی کسی‌که‌ازخود می‌گذرد،وسوسیالیسم،

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۴۱۱.

یعنی فداشدن فرد به‌خاطر جمع.»[1]

معنی ضمنی فداکاری فرد و تقلیل وی به ذره و خاك به‌عقیدهٔ هیتلر گذشتن ازحق عرضهٔ آرا وبه‌پا داشتن‌منافع وحتی سعادت شخصی است. دست‌کشیدن‌ازاین‌حق به‌زعم وی عنصر اصلی هرسازمان سیاسی است که درآن « فرد از آنچه نمایندهٔ عقاید و منافع شخصی اوست چشم می‌پوشد...»[2] هیتلرمی‌آموزد که نباید خودخواه بود ومی‌افزاید که « وقتی‌مردم تنها خویشتن‌را درنظر می‌گیرند وبه‌دنبال سعادت‌خود می‌روند، بیشتر از بهشت دورمی‌شوند وبه‌دوزخ می‌افتند » [3] پس‌هدف تعلیم وتربیت باید آن‌باشد که به‌افراد بیاموزد ازعرض‌اندام خودداری کنند. پسری‌که به‌مدرسه می‌رود باید یاد بگیرد که «نه‌تنها هنگامی‌که به حق مورد سرزنش قرار می‌گیرد بلکه اگر لازم شد اوقاتی که بر او ستم نیز می‌رود دم برنیاورد وخاموش باشد».[4] در باب این هدف غائی است که می‌نویسد: « در دولت مردم ، زندگی باید سرانجام از دیدگاه مردم نگریسته شود، واین‌نظر موجد عصری گردد که در آن به‌جای آنکه غم آدمیان یافتن طرق بهتر برای پرورش سگ واسب و گربه باشد به‌تعالی نفس انسان چشم دوخته شود، وزمانی بیاید که یکی دانسته وخاموش‌چشم بپوشد و دیگری‌شادمان فداکاری و ایثارکند».[5]

این جمله قدری محل تعجب است چه انتظار می‌رفت پس از توصیف‌کسی‌که « دانسته وخاموش چشم می‌پوشد »، نفر مقابل به‌عنوان کسی‌که راهبر می‌شود یامسئولیت را به‌دوش می‌گیرد یا امثال آن‌وصف گردد. درصورتیکه می‌بینیم هیتلر این شخص دوم یا « دیگری » را هم برحسب توانائی وی برای فداکاری تعریف می‌کند و بنابراین این اشکال پیدا می‌شود که فرق میان آن که « خاموش چشم می‌پوشد » و دیگری که « شادمان فداکاری می‌کند» چیست. حدس خود من آن‌است که نیت باطنی هیتلر تمیز بین‌توده‌ها وحکمرانان بوده‌است بدان‌نحو

---

۱. گوبلس، **می‌شائل**، صفحهٔ ۲۵.
۲. همان‌کتاب‌ازهیتلر ،صفحهٔ ۴۰۸.
۳. همان‌کتاب،صفحهٔ ۴۱۲.
۴. همان کتاب، از صفحهٔ ۶۲۰ به‌بعد.
۵. همان‌کتاب، صفحهٔ ۶۱۰.

که توده‌ها ازخود بگذرند وحاکمین حکومت کنند، ولی‌چون با اینکه گاه آشکارا معترف است که خود وی و « برگـزیدگان » در آرزوی قدرتند، غالباً از تصدیق این‌معنی ابا دارد، بنابر این دراین جمله هم نخواسته به‌صراحت سخن‌گوید ومیل به « فداکاری وایثار » را جانشین آرزوی حکمرانی‌کرده‌است.

هیتلر به‌خوبی می‌داند که فلسفهٔ انکار نفس و فداکاری بـرای کسانی تدوین شده‌که وضع اقتصادی‌آنها اجازهٔ خوشبخت‌شدن نمی‌دهد، ونمی‌خواهد نظامی در اجتماع به‌وجود آورد کـه همگان را به سعادت فردی برساند. هدف وی بهره کشی از فقر تـوده‌هاست تا بدین وسیله ایمان‌آورندکه این همان ازخودرستهٔ موعود است، ومی‌بینیم‌که صریحاً اعلام می‌کند: « ما به صفوف عظیم کسانی روی می‌آوریم که چنان در فقر به‌سر می‌برند که‌زندگانی شخصی آنان همسنگ بزرگترین ثروت دنیا نیست. . . »[1]

هدف آشکار از اینهمه موعظه درباب فداکاری جز این‌نیست‌که توده‌ها ازخودبگذرند وتسلیم شوندتاقدرت‌طلبی پیشوا و«برگزیدگان» ازقوه به‌فعل‌درآید. هیتلرخود نیز دچار این اشتیاق ناشی‌ازمازوخیسم است ولی قدرتی کـه بدان تسلیم می‌شود « خدا » ، « سرنوشت » ، « وجوب »، « تاریخ » و « طبیعت » است. این الفاظ همه در نظر او دارای معنای واحدند و از قدرتی قاهر خبـر می‌دهند. در آغاز شرح احوال وی به‌این عبارت بر می‌خوریم: « از بخت نیك بود که من در شهر براوناو کنار روداین، دیده به‌گیتی گشودم.[2] »سپس می‌گویدهمهٔ مردم آلمان باید دریك دولت اتحاد یابند چه‌تنها درآن‌صورت است‌که به‌علت‌کوچکی‌این‌دولت‌لزوماً دارای‌حق«اخلاقی تسخیر خاك وسرزمین» خواهدگشت».[3]

شکست درجنگ ۱۸ـ ۱۹۱۴ درنظر هیتلر کیفری بود کـه

---

۱. همان‌کتاب، صفحهٔ ۶۱۰.

۲. همان کتاب، صفحهٔ ۱. Braunau کنار رود Inn ، شهری است در اطریش ، تقریباً در مرز اطریش و آلمان ـ م.

۳. همان کتاب، صفحهٔ۳.

به‌حق از سوی قانون **عقاب جاودان** نازل‌شد.[1] مللی کـه با نژادهای دیگربیامیزند« دربرابر ارادهٔ **پروردگار**»[2] یا « ارادهٔ **آفریدگار**»[3] مرتکب گناه می‌شوند. رسالت آلمـان به‌فرمان « آفریدگار جهان »[4] است. **آسمان** از آدمیان برتر است چه خوشبختانه مردمانرا می‌توان گول زد ولی « به‌آسمان نمی‌توان رشوه داد»[5]

اما قدرتی‌که شاید از خدا وپروردگار وسرنوشت هم هیتلر را بیشتر تحت تأثیرقراردهد **طبیعت** است. سیرپرورش تاریخ درچهارقرن اخیر چنین بودکه تسلط برطبیعت جانشین تسلط برآدمیان‌گشته‌است، ولی هیتلردر این‌نکته اصرارمی‌ورزد که شخص می‌تواند وباید برمردم حکم‌براند ولی‌تحکم برطبیعت درتوان او نیست. قول وی‌راکه محتملا تاریخ بشر به‌جای آنکه از اهلی‌کردن جانوران آغاز یابد باتسلط بر مردم پست شروع شده پیش‌از این نقل کرده‌ایم. او براین اندیشه که انسان قادر است طبیعت‌را تسخیرکند استهزاء روا می‌دارد و کسانی را که درتصور غلبه برطبیعتند و «تنها به سلاح یك «اندیشه» مسلحند » به‌ریشخند می‌گیرد ومی‌گوید « آدمی بر طبیعت مسلط نیست فقط بـا دانشی‌که ازچند قانون و راز طبیعت اندوخته بر جاندارانی که فـاقد این‌دانشند حکمروا گشته‌است.»[6] این‌فکر همان‌است که دیدیم؛ یعنی باید دربرابرقدرت بزرگ طبیعت تسلیم شویم ولی برموجودات‌جاندار سلطه یابیم.

درآنچه گذشت کوشیدیم دو وجهی‌را که به‌عنوان مبانی خوی قدرت‌گرا از آنها یاد شده‌بود در نوشته‌های هیتلر نشان دهیم. این‌دو وجه‌اولی اشتیاق به‌استیلا بر مردمان ودیگری آرزوی گردن‌نهادن در برابر قدرتهای قاهربرونی است. اندیشه‌های‌هیتلر وایده‌ئولوژی حزب نازی‌کمابیش یکسانند. افکاری‌که درکتاب وی بیان می‌شوند همانهاست که به‌دفعات بیشمار درنطق‌های سیاسی او که بدان‌وسیله توده‌هارا مرید

---

۱. همان کتاب، صفحهٔ ۳۰۹.
۲. همان کتاب، صفحهٔ ۴۵۲.
۳. همان کتاب، صفحهٔ ۳۹۲.
۴. همان‌کتاب، صفحهٔ ۲۸۹.
۵. همان کتاب، صفحهٔ ۹۷۲.
۶. همان کتاب، ازصفحهٔ ۳۹۳ به‌بعد.

حزب خود ساخت تکرار می‌گردند. این ایده‌ئولوژی محصول شخصیت اوست که با احساس کهتری، نفرت از زندگی، ریاضت‌کشی وحسد بر آنانکه از زندگانی کام می‌برند در می‌آمیزد وریشهٔ تلاشهای سادیستی-مازوخیستی را پذیرا می‌شود. روی سخن در این ایده‌ئولوژی بامردمی بود که به‌سبب شباهت ساختمان خوی، از آن به‌شور آمدند و درنتیجهٔ این تعالیم پیروان مردی شدند که احساسات آنانرا به قالب بیان می کشید. طبقهٔ متوسط پائین از این ایده‌ئولوژی سیراب می‌شد، و روش سیاسی نازیها نویدهای آنرا متحقق می‌ساخت. درسلسله مراتبی که به وجود آمده هرکس در برابر بالاتران گردن می‌نهد و بر فرودستان مسلط است، وحتی کسی که درصدر مراتب برمقام پیشوائی نشسته به‌زیر قدرتهائی چون سرنوشت، تاریخ یاطبیعت قرار دارد تاخویشتن را در آنها غرقه‌کند. بدین‌ترتیب ایده‌ئولوژی و روش عملی نازی از یك سو کسانی‌را که‌خواهشهایشان برساختمان خاص‌خوی‌آنها مبتنی‌است اقناع می‌کند و ازسوی دیگر به‌آنان‌که باوجود لذت نبردن ازتسلط وتسلیم دست از کوشش برداشته‌اند و ایمانشان از زندگانی وتصمیمات خودشان وخلاصه همه‌چیز سلب شده‌است هدف وجهت می‌بخشد.

اکنون باید دید آیا این ملاحظات کلیدی به‌دست می‌دهند که بتوان‌استواری وضع‌نازیسم‌را درآینده‌پیش‌بینی‌کرد؟گرچه من‌صلاحیت پیشگوئی دراین‌امر را درخود نمی‌بینم، ولی به‌جاست ازبعضی قضایائی که ازلحاظ روانی مقدمه‌گرفتیم به‌عنوان چندنکته نتایجی بگیریم با درنظرگرفتن این‌شرایط واحوال روانی، آیا می‌توان گفت که نازیسم نیازهای هیجانی خلق‌را پاسخ می‌دهد؟ وآیا این وظیفهٔ روانی عاملی نیست که به‌استواری متزاید آن منتهی می‌شود؟

بر اساس آنچه تا به‌حال گفته شد، بدیهی‌است که پاسخ بدین پرسش جزبه‌صورت منفی نتواندبود. واقعیت تشخص وتعین‌یافتن‌آدمی (تفرد) و ازمیان‌رفتن « علائق نخستین » غیر قابل برگشت است. سرنگون شدن دنیای قرون‌وسطی چهارصدسال به‌طول انجامیده وتازه در عصرما در شرف اتمام است. باید سراسر دستگاه صنعتی و طرز تولید زیرو رو شوند و به‌سطح دوران پیش‌ازظهور صنایع بازگردند و الا انسان به‌حالت‌فردی که‌به‌کلی از دنیای‌گرد خویش‌بیرون‌آمده باقی

خواهد ماند. دیدیم که آدمی ازتحمل آزادی منفی ناتـوان است و می کوشد به‌سوی بندهای جدید بگریزد تا آنهارا برجای علائق نخستین که از دست نهاده بنشاند. اما این علائق تازه وی‌را حقیقتاً با جهـان وحدت نمی‌دهند و او ناگزیر این ایمنی نو را به‌بهـای دست‌برداشتن از تمامیت نفس خویش می‌خرد. دوگانگی یا عدم توحید میان‌آدمی و قدرتهائی‌که بدانها پناه می‌آورد دارای واقعیتی برونی است وهرگز از میان بر نمی‌خیزد. ممکن‌است انسان بالاختیار در برابر این قـدرتها تسلیم شود، ولی حقیقت آن‌است که بسط آزاد زندگانیش در برخورد با آنها دچار انسداد می‌گردد. آدمی‌درجهانی زیست می‌کند که نه‌تنها درآن به‌صورت اتم یا ذره درآمده، بلکه کلیهٔ امکانات « فـرد شدن » دراین‌جهان‌برایش فراهم‌گشته‌است. دستگاه صنعتی‌نوین دارای قوه‌ای است که نه‌تنها تولید اسباب ایمنی اقتصادی برای عامه درتوان آن‌است بلکه می‌تواند شالوده‌ای مادی به‌وجود آوردکه برمبنای‌آن استعدادات فکری، حسی وهیجانی آدمی به‌فعل برسد وبیان یابد، و در عین حال ساعات کار وی بهمیزانی قابل ملاحظه کاستی گیرد.

وظیفه یا کار یك ایده‌ئولوژی قدرت‌گرا یا روشی‌را که درعمل برمی‌گزینند با وظیفه یاکارعلائم ناراحتیهای نوروتیك قابل مقایسه‌است که درنتیجهٔ یك‌وضع غیرقابل‌تحمل روانی به‌وجود می‌آیند وضمناً راه حلی به‌دست می‌دهندکه بدان وسیله ادامهٔ زندگی صورت امکان‌پذیرد. اما راه حلی‌که بدین‌ترتیب حاصـل شده به‌خوشبختی ورشد شخصیت منتهی نمی‌گردد وشرایطی‌که ایجاب می‌کردند به‌جستجوی این‌راه حل نوروتیك رویم همچنان برجای می‌مانند . تحرك طبیعت آدمی عامـل مهمی است که اگر امکانی موجود بود وی را بـر آن می‌دارد به‌دنبـال راههای حل اقناع‌کننده‌تر رود. تنهائی وناتوانی فرد وجهداو درتحقق بخشیدن به‌قوا و استعداداتی که در درونش پیدا شده‌اند وواقعیت عینی ظرفیت متزاید اجتماع نوین برای‌تولید، همه عوامل پویائی هستندکه جستجوی انسان برای آزادی وخوشبختی بر آنها استوار گشته است. گریز به آغوش همزیستی درد را مـوقتاً تخفیف می‌دهد ولـی به کلی ازمیان نمی‌برد. تاریخ بشر تاریخ افزایش تعین و تشخص‌است، تاریخ رشد آزادی است. جستجوی آزادی، نیروئی مابعدالطبیعی نیست که

بتوان به‌وسیلهٔ قانون‌طبیعت توجیه‌کرد، نتیجه قهری سیر تعین و تشخص و رشد فرهنگ است. دستگاههای قدرت‌گرا نمی‌توانند شرایطی را که به‌جستجوی آزادی منجر می‌شوند ازمیان بردارند وروح آزادی‌طلبی را که ازاین شرایط برمی‌خیزد نابود کنند.

فصل هفتم

آزادی و دموکراسی

۱ ـ پندار فرد بودن

در فصل‌های گذشته کوشیدیم نشان دهیم که وجود بعضی‌عوامل در نظام صنعتی نوین به‌طور عموم، و درمرحلهٔ انحصارگرآن بالاخص، شرایط را برای پرورش شخصیتی ناتوان و تنهـا و مضطرب ونا ایمن مساعد می‌کند. سپس به‌بحث در شرایط خاصی پرداختیم که در آلمان قسمتی ازخلق را برای پذیرش یك ایده‌ئولوژی و روش سیاسی مقبول خوی‌های قدرت‌گرا آماده می‌سازد.

اکنون به‌خود می‌نگریم و می‌پرسیم : آیا فاشیسم در سرزمین دیگران تنها خطری است که دستگاه دموکراسی مـا را تهدید می‌کند یا «ستون پنجمی» هم درصفوف خودمان وجود دارد؟ اگرخطرفقط از برون یا از «ستون پنجم» بود، وخامتی وجود نداشت وکافی بود تنهـا به‌اوضاع به‌چشم‌جدی بنگریم.گرچه تهدیدهای بیرونی ودرونی فاشیسم را بـاید به‌دیدهٔ جدی نگریست، ولی اشتباهی ازاین بزرگتر نیست که دیده ببندیم و نبینیم که همان پدیده‌ها که همه‌جا زمینه را برای ظهور فاشیسم‌آماده می‌کنند دراجتماع خودمان نیزپدیدارشده‌اند. مراد ازاین پدیده‌ها ناچیزی وناتوانی فرداست.

این گفته با اعتقاد متعارف که دموکراسی‌نوین با آزاد کردن

فرداز بندهای برون به‌وی فردیت حقیقی‌بخشیده سازگار نیست. مابه‌خود می‌بالیم که از استیلای قدرتهای برون خارج شده‌ایم و دربیان افکار و احساسات آزادیم وبدون حجت قبول می‌کنیم کـه این امرخود به‌خود ضامن فردیت ماست. ولی‌غافلیم که **حق بیان افکارفقط در صورتی دارای معناست که بتوانیم افکاری هم‌برای بیان از خود داشته باشیم.** سودی که با آزاد شدن از قید قدرتهای برون برمی‌گیریم تنها هنگامی پایدار است که بتوانیم براساس شرایط روانی در درون، بنای فردیت‌خویش‌را استحکام بخشیم. آیا می‌توانیم ادعا کنیم که بدین هدف رسیده‌ایم یا لااقل بدان نزدیك می‌شویم؟ نقادی وتأمل دراین مسئله از وظایف این کتاب است‌چه درآن باعامل انسانی سروکارداریم. برای‌این منظور باید نخست سررشته را که در فصلهای پیشین رها کردیم دوباره به‌دست‌آوریم. دربحث از دوجنبهٔ مختلف آزادی‌برای انسان جدیدنشان دادیم که برخی‌شرایط اقتصادی تجرد وناتوانی فرد را درایـن روزگار افزایش می‌دهند، ودرگفتگو ازنتایج روانی‌این امراشاره کردیم‌که‌این ناتوانی‌یا به گریزی منجر می‌شود که در خوی‌های قدرت‌گرا مشاهده می‌کنیم،یااجبارو وسواسی دردرون فرد به‌وجود می‌آورد که با جماعت همرنگ گردد ودر نتیجه نفس‌فردی خویش‌را از دست بنهد وبه‌صورت ماشینی‌خودکار درآید ودرعین حال نیز هشیارانه معتقد باشد که‌آزاد و فقط تابع خود است.

هرچند جز برای ذکرچند نمونه مجـال نیست، ولی مهم است بدانیم چگونه فرهنگ اجتماعی‌که درآن زندگی می‌کنیم این استعداد برای همرنگ شدن‌را پرورش می‌دهد ومی‌نوازد. جلوگیری‌ازاحساسات خودانگیخته وپرورش فردیت اصیل اززمانی‌آغاز می‌گردد کـه کودك هنوز بسیار کوچك ودرمراحل نخستین آموزش است.[1] البته مرادآن

---

۱. یکی از محققین دراین زمینه، خانم آناهارتوخ، اطلاع می‌دهد که آزمایشهای رورشاخ در مورد کودکان سه تـا پنج ساله نشان داده کـه مهمترین علت‌تعارض میان بچه‌هاوبزرگسالان قدرت‌نما، کوشش‌کودکان برای حفظ خودانگیختگی‌آنهاست.(مأخذ این اطلاع کتابی‌است به‌قلم ام. گی (M . Gay) آ.هارتوخ (A . Hartoch) ل. ب . مورفی-

نیست که اگر هدف حقیقی تعلیم کمك به‌پرورش استقلال وفردیت درونی ورشد وتمامیت کودك هم باشد بازتعلیم وتربیت قهراً به جلوگیری از خودانگیختگی منتهی می‌گردد. تضییقاتی که‌این‌نوع تعلیم‌برای‌کودك در حال‌رشد به‌وجودمی‌آورد درحکم اقداماتی‌موقتی‌است‌که در حقیقت سیر رشد و بسط وی را پشتیبان می‌شود. اما در فرهنگ ما نتیجه‌ای که غالباً تعلیم‌وتربیت به‌بارمی‌آورد ازمیان بردن خودانگیختگی‌وبرقرار ساختن احساسات واندیشه‌ها و خواسته‌های تحمیل‌شده ازخارج به‌جای افعال اصیل‌روحی‌است. (بازتکرارمی‌کنیم که وقتی‌می‌گوئیم فکری‌بدیع یا اصیل‌است منظور آن نیست که قبلا به ذهن هیچکس نرسیده بوده، بلکه می‌خواهیم برسانیم که اندیشه‌ازخود فرد سرچشمه گرفته ونتیجهٔ فعالیت ذهنی‌خود اوست و **به‌وی تعلق‌دارد**). نمونهٔ این امرجلوگیری از احساسات عناد ونفرت است که درمراحل بسیار ابتدائی‌عمربه ظهور می‌رسد. نخست بایدبدانیم که دربیشترکودکان احساسی ازعناد وطغیان وجوددارد که درنتیجهٔ تعارض بادنیای خارج که راه بسط‌آزاد ایشان‌را مسدود می‌کند وکودك باید دربرابرآن به‌علت ضعف سربنهد به وجود می‌آید. یکی ازهدفهای اصلی تعلیم و تربیت از میان برداشتن این عکس‌العمل خصمانه است. برای رسیدن بدین هدف روشهای گوناگون وجود دارد. ازتهدید ومجازات که باعث ترس کودك می‌شوند گرفته تا روشهای زیرکانه‌تری چون رشوه و«توضیح» که اورا سرگردان می‌کنند وگریزی جزدست‌برداشتن ازعناد برایش باقی‌نمی‌گذارند.کودك نخست از بیان احساسات دست می‌کشد و سرانجام خود احساسات را هم رها می‌کند. درهمین حال‌به‌وی می‌آموزند که نگذارد به‌عناد وعدم صداقت دیگران وجدان یابد، ولی‌چون درکودکان قوه‌ای است که بدان واسطه بی‌آنکه چون بزرگسالان فریفتهٔ‌الفاظ شوند متوجه صفات منفی‌دیگران می‌گردند، این امربه‌آسانی‌صورت امکان‌نمی‌پذیرد. کودك هنوز «بدون هیچ دلیل‌معقول»ازدیگری‌متنفراست. اما چه دلیلی ازاین معقولترکه

←(L .B . Murphy) که در آن نتایج پژوهشی که در وضع کودکان کودکستان سارا لارنس(Sarah Lawrence) به‌عمل آمده، به‌دست داده‌شده‌است وبه‌زودی انتشارخواهدیافت).

عناد و عـدم صداقت ساطع از شخص دیگر را احساس می کند. ایـن عکس‌العمل به‌زودی دچارمنع می‌شود ودیری نمی‌پاید که طفل‌هم چون هربزرگسال متوسط دیگری به«پختگی» می‌رسد وحس تمیزمیان پاکان و بد نهادان را ازدست می‌دهد وتاوقتی ازخبیث خباثتی سرنزده اورا باز نمی‌شناسد.

ازسوی‌دیگر پیش‌از آنکه‌دیری‌از آغازتعلیم‌وتربیت‌کودك بگذرد، احساساتی می‌آموزد که به‌هیچوجه از آن وی نیستند. به‌او یاد می‌دهند که مردم را دوست بدارد وبدون آنکه قوای نقاد خویش را به‌کار برد دوستی نمایدولبخند زند.آنچه هم تعلیم وتربیت ناتمام‌گذارده معمولا فشاراجتماع درمراحل بعدی زندگانی‌به‌انجام می‌رساند. اگرلبخند نزنید می‌گـویند شخصیتتان «خوشایند» نیست، و اگـر می‌خواهید مزدی از خدمتتان چه به‌عنوان یك دختر پیشخدمت چه یك فروشنده یا پزشك عاید گردد باید شخصیت خوشایند داشته باشید. تنها کسانی‌ازاین قاعده معافند که یادر قعرسلسله مراتب اجتماعی باعرق جبین نان می‌خورند یا درصدرآنند وبه‌چنین گشاده‌روئی نیازندارند. دوستی یاخوشروئی یا هرچیزدیگری که باید ازراه لبخند بیان شودچون جریان برق‌باکلیدی کنترل می‌گردد که می‌توانید به دلخواه باز کنید و ببندید.[1]

شك نیست که دربسیاری موارد شخص می‌داند که‌آنچه می‌کند فقط به‌خاطر«به‌جا آوردن‌آداب» است، ولی‌سرانجام‌کار به‌جائی می‌رسد

---

۱. داستان ذیل نمونه‌ای گویا ازتجارتی شدن گشاده‌روئی است کـه از گزارشی‌که مجلهٔ Fortune (شمارهٔ ماه سپتامبر ۱۹۴۰ـ صفحهٔ۹۶) دربارهٔ« رستوران‌های هوارد جانسون» منتشرساخته است نقل می‌شود. جانسون عده‌ای «مشتری» دراستخدام دارد که ازرستورانی به رستوران دیگر می‌روند تاببینند چه سهوی واقع می‌شود. « چون همهٔ غـذاها مطابق دستورطبخ وبه‌اندازه‌هائی‌یکسان که ازطرف ادارهٔ مرکزی تعیین گشته درمحل هررستوران پخته می‌شوند بازرس می‌داند که بزرگی هر بیفتك باید چه باشد وسبزیها چه مزه‌ای بدهند، چقدرباید آماده شدن غذا طول بکشد وبه‌چه میزان باید خانـم مهماندار و دختر پیشخدمت گشاده روئی‌نشان دهند.»

که این آگاهی هم از او رخت برمی‌بندد و دیگر نمی‌تواند میان احساسات دروغین و گشاده‌روئی خودانگیخته فرق گذارد.

جلوگیری منحصر به احساس عناد نیست و کشتن به وسیلهٔ جعل و قلب به دوستی و گشاده روئی اختصاص ندارد. دامنهٔ هیجانات خودانگیخته‌ای که دچار توقیف می‌گردند و به جایشان احساسات کاذب قرار می‌گیرند بسیار وسیع است. فروید فقط یکی از این توقیفات ـ یعنی جلوگیری از غریزهٔ جنسی ـ را برگزید و در مرکز دستگاه روانشناسی خود مستقر ساخت. با آنکه معتقدم منع لذت جنسی تنها مورد مهم جلوگیری از عکس العملهای خودانگیخته نیست و موارد دیگر بسیار وجود دارند، ولی با این وصف اهمیت آنرا نباید دست کم گرفت. نتایج آشکار آن گاه موانعی است که از لحاظ جنسی در درون احساس می‌شوند[1] و گاه کیفیت وسواسی و خارج از ضبط ارادهٔ فعالیت جنسی است که چون مشروبات و مخدرات مزهٔ خاص خود را از دست می‌دهد و تنها فراموشی می‌آورد. نتیجه هر چه باشد این نکته صادق است که به علت شدت خواهشهای جنسی جلوگیری از آنها نه فقط در زمینهٔ جنسی تأثیر می‌گذارد بلکه در زمینه‌های دیگر نیز شخص را در بیان خودانگیختهٔ احساسات جبون می‌کند.

به‌طور کلی اجتماع ما هیجانات را به‌دیدهٔ منع می‌نگرد. با اینکه در پیوند میان فکر آفریننده ـ یا هرگونه فعالیت خلاقهٔ دیگر ـ و هیجانات تردید روا نیست، آرمان ما آن شده که بدون هیجان زندگی و اندیشه کنیم. «هیجانی» بودن با مخبط و غیرمتعادل بودن دارای معنای واحد شده‌است. قبول این قاعده باعث ضعف فرد و سلب نیرو و رنگ از اندیشهٔ او گشته است. ولی چون نمی‌توان هیجانات را به‌کلی از میان برداشت، لازم شده بخش دیگر از شخصیت که به‌کلی از خانهٔ تفکرات جداست به‌آنها اختصاص یابد. نتیجهٔ این جدائی، «سانتی مانتالیسم» بازاری و زودیاب و بی‌خلوص فیلمهای سینما و تصنیفهای عامیانه‌ای است که چون باران بر میلیونها مردمی که تشنهٔ هیجاناتند می‌بارد.

یکی از هیجانات تحریم شده که تذکری دربارهٔ آن رواست و

---

1. Sexual inhibitions

جلوگیری از آن به‌ریشهٔ شخصیت می‌زند حس اندوه ودریغ یا تراژدی زندگی‌است. دریکی ازفصلهائی‌که گذشت دیدیم که آگاهی‌ازمرگ وجنبهٔ تراژیك زندگی‌ازخصوصیات اساسی آدمی‌است. فرهنگ هراجتماع به ـ نحوی بامسئلهٔ مرگ پنجه می‌افکند. دراجتماعاتی‌که سیرتفردپیشرفت بسیارنداشته، پایان‌هستی‌فردی مسئلهٔ کوچکتری‌است چه‌تجربهٔ فردبودن بسط وتفصیل فراوان نیافته وهنوز اختلاف مرگ وزندگی‌درتصورمردم عمیق نیست. اما اجتماعاتی‌که درآنها این سیربه درجهٔ بالاتری رسیده است واهل‌آن تشخص و تعین بیشتری کسب کرده‌اند، همیشه مرگ‌را از دریچهٔ ساختمان روانی و اجتماعی خود نگریسته‌اند. تأکید یونانیان همه برزندگی‌بود ومرگ را دنبالهٔ سایه‌وار و ملال افزای حیات می پنداشتند. مصریان به بقای تن آدمی، یا لااقل تن کسانی‌که در دوران زندگی‌قدرتشان فنا ناپذیربود، امید واعتقاد داشتند. یهودیان به‌واقعیت مرگ معترف بودند وتوانسته بودند با تصورحالتی که سرانجام در آن سعادت وعدل دستیاب همهٔ جهانیان در همین دنیا می‌شود اندیشهٔ فنای حیات فردی را بپذیرند. مسیحیت مرگ را ازحقیقت تهی‌کرد وبرآن شد که با نوید زندگی پس از مرگ، انسان دردمند را دلداری دهد. روزگارما منکرمرگ شده است وبدین‌ترتیب به‌یکی‌ازجنبه‌های‌اساسی زندگی‌به‌دیدهٔ انکارمی‌نگرد. به‌جای آنکه بگذارد آگاهی‌از مرگ ورنج نیرومندترین محرك حیات و بنیان همبستگی انسانها شود و به‌صورت تجربه‌ای مایهٔ شدت و عمق شادی وشوق درآید، آنرا سرکوب می‌کند. اما چون پیوسته قاعده برآن است‌که عناصرسرکوفته از میان نمی‌روند وفقط ازنظرمخفی‌می‌شوند، ترس‌ازمرگ به‌هستی‌غیرقانونی خویش‌ادامه می‌دهد وعلیرغم مجاهدات ما درانکارآن، به‌علت سرکوفتگی،زنده ولی نازا دردرون‌به‌جای می‌ماند این امریکی ازعلل بیمزگی و بی‌خاصیتی تجربیات دیگر ونا‌آرامی زندگی‌ماست. شاید بتوان گفت پول گزافی هم که برای مراسم تشییع و ترحیم مردگان صرف می‌کنیم به همین سبب است.

نقش روانپزشکی‌نوین درجریان تحریم هیجانات مبهم‌است. از یك سو، بزرگترین نمایندهٔ آن فروید، از افسانه‌ای که ذهن انسان را به‌نگار عقل وهدف پرداخته بود پرده برداشت وراهی برای نگریستن

به‌بن‌ژرفنائی‌که دردرون آدمی‌است باز کرد. ازسوی دیگر، سرشار از موفقیت‌های فروید، روانپزشکی‌ازخویش آلتی‌ساخته ودرکف نیروهائی که به‌دستکاری شخصیت آدمی نظردارند لغزیده است. نقشی‌که بسیاری ازروانپزشکان وروانکاران از شخصیت «بهنجار» انسان به دست می‌دهند باقلمی‌رسم شده که هرگزبا اندوه وخشم وبرانگیختگی‌زیاده از اندازه به‌خطا نمی‌رود. «کودکانه» و «نوروتیك» الفاظی است که اینان برای نکوهش خصائص یا شخصیتهای ناهمرنگ بانقش رایج انسان «بهنجار» به‌کارمی‌برند. اینگونه نفوذ به‌اعتباری خطرناکتر ازصورقدیم وعلنی‌دشنام وناسزاست چه درآن هنگام لااقل معلوم بود چه کسی یاکدام آئین‌تیر انتقاد رها می‌کند وامکان مبارزهٔ متقابل‌مفقود نبود، ولی‌کیست‌که‌بتواند با «علم» به جنگ برخیزد؟

فکربدیع هم به‌سان احساسات وهیجانات دچارکجی گشته‌است. ازبدو تعلیم وتربیت، فکراصیل‌را منع می‌کنند وبه‌جایش درذهن مردم اندیشه‌های‌حاضروآماده قرارمی‌دهند. کشف چگونگی‌این عمل‌درمورد اطفال کوچك مشکل نیست. کودکان سرشار از حس کنجکاوی دربارهٔ جهانندومی‌خواهندازلحاظ جسمی وفکری‌برآن دست یابند وازاطمینان بخش‌ترین راه یعنی‌دانستن‌حقیقت‌باجهان شگفت ونیرومندآشناشوند. ولی به جای‌آنکه درآنان به دیدهٔ جدی بنگرند، یا علناً حرمتشان‌را می‌برند یا به‌همان روش که نسبت به همهٔ ضعیفان چون سالخوردگان و بیماران معمول است سعی‌دارند باآنان لطف ومدارا کنند. این معامله خود به‌تنهائی‌برای منع فکربدیع‌کافی است، اما ازآن بدترعدم خلوص وصداقتی است که غالباً به‌طور غیر عمد نمونهٔ رفتار معمول بزرگسالان دربرابرکودك است. این عدم صداقت بعضاً ازتصویر افسانه‌آمیزدنیا که به‌کودك عرضه می‌شودتشکیل می‌یابد؛ تصویری که سودمندی‌آن‌مساوی فایدهٔ درسی‌است که برای زندگی‌درقطب شمال به‌کسی که عازم صحرای افریقاست بدهند. گذشته ازاین‌نمای غیرواقعی کلی‌جهان، دروغهای‌خاصی نیزوجود دارد که برای پنهان کردن واقعیاتی‌که بزرگسالان به دلایل مختلف نمی‌خواهند بچه‌ها بدانند به‌آنان تحویل می‌دهند. «کودك نباید بداند» چرا؟ به‌علت‌کج خلقی‌پدران ومادران که به صورت عدم رضایت موجه نسبت به‌رفتارکودك به قالب دلیل وبرهان درمی‌آید، به سبب‌تمایل

به پنهان داشتن روابط جنسی و مشاجرات آنها. دلیل هرچه باشد، نتیجه آنکه طفل را خواه مؤدبانه و خواه باخشونت از تحقیق و کاوش باز می‌دارند.

کودکی که بدین نحو آماده شد، به دبستان و شاید به‌دانشگاه می‌رود. روشهای جاری تعلیم و تربیت نیز فکر بدیع را بیشتر منع می‌کنند و بدین جهت سخنی کوتاه دربارهٔ آنها رواست. یکی تکیه برمحفوظات واطلاعات است. هنوزاین اعتقاد خرافی برجاست که وقتی محفوظات انسان بیشترشد سرانجام به علم به حقیقت می‌رسد. ذهن شاگردان راچنان با اطلاعات پراکنده و نامربوط می‌آکنند و وقت و نیروی آنان‌را بدین ترتیب به‌باد می‌دهند که دیگر مجال تفکر باقی نمی‌ماند. البته اندیشهٔ بدون اطلاع‌میان‌تهی و نا راست است، ولی صرف اطلاعات همان‌اندازه مانع‌تفکراست که فقدان‌آن.

شیوهٔ دیگرمنع فکراصیل‌که باروش نخست ارتباط نزدیك‌دارد همهٔ حقایق‌را به‌چشم نسبیت نگریستن است[1] حقیقت را به صورت یك تصور کلی مابعدالطبیعی‌نمایش می‌دهند واگرکسی ازمیل‌به‌کشف حقیقت سخن‌گفت، ازطرف متفکرین «پیشرو» روزگارما به‌عقب ماندگی‌متصف می‌شود. حقیقت را موضوعی‌کاملا ذهنی‌وشاید فرع سلیقه می‌دانند، حال آنکه‌کاوش علمی‌باید ازعوامل ذهنی‌جدا و هدف‌آن نگریستن به‌جهان بادیده‌ای خالی‌از سودا وسود باشد. عالم باید با دستهائی گندزدائی‌شده به‌سوی«امورواقع»[2] پیش‌رود، همچون جراحی‌که به‌بیمار نزدیك می‌شود. حاصل‌این نسبیت، که غالباً به‌جامهٔ‌مسلك تجربی[3] یافلسفهٔ تحققی[4] در

---

۱. برای مقایسه‌ای دربارهٔ این مسئله رجوع کنید‌به:
Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939.
برای بحثی درجنبه‌های فلسفی‌آن رجوع کنید به:
M. Horkheimer, *Zum Rationalismusstreit in der Gegenwärtigen Philosophie,* Zeitschrift für Sozialforschung, Vol. 3, 1934. Alcan, Paris.

۲. Facts ۳. Empiricism ۴. Positivism

می‌آید ومی‌خواهد با اصرار دراستعمال صحیح و به‌جای الفاظ مقبول افتد، آن‌است که اندیشه را ازمحرك اصلی‌آن، یعنی‌خواسته‌ها و منافع کسی‌که به‌تفکر می‌پردازد، محروم می‌کند وازآن ماشینی‌برای‌انباشتن «اطلاعات» می‌سازد. همانگونه که تفکر به‌طوراعم ازاحتیاج به‌تفوق‌مادی درزندگی پدیدآمده، طلب حقیقت نیز برمنافع و احتیاجات افـراد و گروههای اجتماعی مبتنی‌است. اگرچنین نفعی‌در میان نبود در مردم محرکی‌برای جستجوی حقیقت به‌جا نمی‌ماند. همیشه گروههائی وجود دارندکه پیشرفت منافعشان وابسته به‌آشکارشدن حقیقت‌است‌ونمایندگان آنهـا پیشاهنگان اندیشهٔ بشربه‌شمار می‌آیند. ولی‌در مقابل، گروههای دیگری هستند که نفعشان دراختفاء حقیقت‌است وتنها دراین‌حالت‌است که‌حقیقت به‌زیان منافع تمـام می‌شود. پس مشکل برسربه میـان بودن منافع نیست، درآن است که **چه نوع** نفعی‌مورد معارضه است.به‌طورکلی می‌توان گفت‌اشتیاق به‌کشف‌حقیقت درآدمی‌به‌سبب نیازی است‌که نسبت بدان وجود دارد.

این قضیه شامل‌حال همهٔ کسانی‌است که سعی‌دارند باجهان‌آشنا شوند ودرآن جهت یابی‌کنند، ولی‌درمورد کودکان مصداق خاص دارد. هرکس در کودکی‌از مرحله‌ای از ناتوانی می‌گـذرد، و حقیقت همیشه نیرومندترین سلاح ناتوانان است. سودمندی حقیقت به‌حال فرد فقط ازنظرآشنائی‌باجهان برون‌نیست، نیروی شخص وابسته بدان است که حقیقت را دربارهٔ خویش بداند. کسی که دربارهٔ خویشتن دچار پندار و اوهام است به عصائی پناه برده که به‌کار آنانکه ازراه رفتن عاجزند می‌آید وبیشترسبب ضعف وی می‌شود. کسی‌ازقدرت برخورداراست که ازحداکثر تمامیت شخصیت بهره برد، واین‌خود وابسته به‌پاك‌بینی‌نسبت به‌خویش‌است. یکی‌ازاساسی‌ترین احکام‌برای رسیدن به‌نیرو وسعادت‌این کلام است که می‌گوید: «خودرا بشناس».

گذشته ازآنچه گفتیم، عوامل دیگری نیزدرکارند که اگرهنوز هم استعدادی دربزرگسالان معمولی‌برای فکراصیل به جای مانده باشد درآن اغتشاش می‌افکنند. بخش بزرگی‌ازفرهنگ اجتماع ماکاری جز این ندارد که وقتی‌مسائل اساسی‌حیات فردی واجتماعی‌ومشکلات‌روانی واقتصـادی وسیاسی و اخلاقی‌به میان آمدند آب را گل‌آلـود کند. از

پرده‌هائی‌که برای استتارمی‌کشند یکی‌این ادعاست که مسائل‌پیچیده‌تر ازآنند که درفهم افراد عادی بگنجند، درصورتیکه به‌عکس باید گفت بسیاری ازقضایای مربوط به‌حیات فردی واجتماعی‌چنان‌آسانند که باید ازهمه توقع درك داشت. جلوه دادن این‌قضایا به‌صورت مشکلات عظیم وپیچیدهٔ درخورفهم متخصصان، وآنهم درحیطهٔ محدود تخصص ایشان، مردم را عملا و اغلب تعمداً از اینکه بر استعداد خود برای تفکر در مسائل مهم تکیه کنند باز می‌دارد. فرد احساس می‌کند که در توده‌ای آشفته از داده‌ها[1] گرفتار شده است وباید صبرکند و منتظر بنشیند تا متخصصان راهی بیابند وبنمایند.

حاصل کار یا شك وسرد باوری‌نسبت به‌همهٔ گفته‌ها ونوشته‌هاست یا ایمان کودکانه به‌آنچه با قدرت واطمینان گفته می‌شود. این ترکیب سرد باوری و ساده دلی از خصوصیات افراد در روزگارماست و ثمرش آن شده که ایشان را از اینکه خود فکرکنند وتصمیم بگیرند بازداشته است.

راه دیگر فلج‌کردن فکرنقاد ازمیان‌بردن هرگونه نمای‌شکل یافتهٔ جهان است که درآن ترکیب اجزاء باید تابع یك‌طرح کلی‌باشد. هر « امر واقع »، جزئی‌است ازکل وکیفیت خاص‌آن از شکل کلی قضیه مایه می‌گیرد. وقتی‌این نمای‌متشکل ازدست رفت، واقعیات نیز فاقدکیفیت می‌گردند ومعنائی انتزاعی وصرفاًکمی‌ازآنها به‌جا می‌ماند. ارزش همهٔ اطلاعات یکسان می‌گردد وتنها معیار سنجش‌کمی یا زیادی محفوظات می‌شود. تأثیر مخرب‌رادیو وفیلمهای سینما و روزنامه‌ها در این‌زمینه کاملا مشهود است. هیچ‌شرمی درمیان نیست، به‌دنبال یاحتی در اثناء خبر بمباران یك‌شهر و مرگ صدها، آگهی فی‌المثل نوعی شراب یا صابون می‌آید. همان گوینده با همان لحن القاء‌کننده، مطمئن و تحبیب‌آمیز که چند ثانیه پیش کوشیده شمارا تحت تأثیر وخامت اوضاع سیاسی‌درآورد اکنون درمحاسن یك‌صابون‌که سازندگان آن پول داده‌اند وبرنامهٔ پخش اخبار را خریده‌اند داد سخن می‌دهد. فیلمهای خبری ، تصویر نمایشگاههای مدلباس را به‌دنبال منظرهٔ یك

---

1. Data

کشتی اژدر خورده نشان می‌دهند. وقایع مهم علمی و هنری، و افکار پیش پا افتادهٔ فلان دخترخانم منسوب به‌خانواده‌ای توانگـر یا نحـوهٔ صبحانه‌خوردن او با همان‌طول و تفصیل واهمیت در روزنامه‌ها منتشر می‌گردند. اینها همه سبب شده که ارتباطی حقیقی میان خود و آنچه می‌شنویم درك نکنیم. دیگربه‌شور نمی‌آئیم، هیجانات وقضاوت نقادمان به‌کار نمی‌افتد وسرانجام به‌جائی می‌رسیم که در وقایع عالم به‌دیدهٔ بی اعتنائی نظر می‌کنیم. به‌نام «آزادی» ساختمان زندگی ازدست می‌رود وبه‌جایش انبوهی از قطعات خرد و بیربط می‌ماند که معنای کلی از آن برخاسته است. فرد تنها، به‌این‌قطعات می‌نگرد ـ همچون کودکی کـه باید از تکه‌های،کوچك رنگینی که‌دردست دارد خانه‌ای بسازد ـ با این تفاوت که کودك می‌داند خانه چیست و در تکه‌های بازیچه‌ای که دارد اجزاء مختلف خانه‌را باز می‌شناسد، حال‌آنکه بزرگسال معنای «کل» را که قطعات آن در دستش ریخته نمی‌بیند وحیرت‌زده وترسان درتکه های بی‌معنی وکوچکی‌که دارد خیره می‌ماند.

آنچه درزمینهٔ فقدان اصالت در احساسات وافکار گفته شد، در مورد **ارادات** نیزصادق است ولی بازشناختن آن آسان نیست. ظاهراً نکتهٔ گفتنی در بارهٔ انسان این عصر آن است که برخواسته‌هـا اندازه‌ای نمی‌شناسد، و با اینکه می‌داند چه می‌خواهـد، نمی‌تواند بـه آرزوها برسد و این‌تنها مشکل اوست. آنچـه در توان داریم در راه رسیدن به‌آمال به‌کار می‌بندیم، و اکثرمردم در اساس این قضیه‌که‌خود به‌خواسته‌های حقیقی‌خویش آگاهند شکی روا نمی‌دارند. کسی‌رافرصت آن نیست‌که درنگ‌کند وببیندآیا به‌راستی هدفهائی‌که به‌دنبال آنهاست از خواسته‌های خود وی سرچشمه می‌گیرند. در دوران تحصیل نمرهٔ خوب می‌خواهند، وقتی بزرگ شدنـد طالب موفقیت و پول و اعتبار بیشترند، وهدفشان خریدن اتومبیل بهتر وسفرکردن وسیرآفاق است. با اینهمه اگردرحیص وبیص این‌فعالیت تب‌آلود تأمل‌کنند، بعیدنیست این‌سؤال به‌ذهنشان‌برسدکه: « آمدیم و این‌شغل تازه‌را به‌دست‌آوردم، آن اتومبیل‌بهتررا خریدم، چنین سفری‌کردم ـ تازه بعد چه می‌شود؟ اصولا فایدهٔ اینها چیست؟ آیا حقیقتاً این‌منم که طالب این امورم؟ یا به‌راستی به‌دنبال غایتی می‌دوم که قرار است وباید مرا خوشبخت کند

ولی‌وقتی به‌آن رسیدم چون سایه ازکنارم خواهدگریخت؟» این‌پرسشها در دل هراس می‌افکنند چه وقتی به‌میان آمدند شالودهٔ همهٔ فعالیتهای آدمی محل شك‌وسؤال می‌شود. بدین سبب‌است که به‌محض بروز این افکار مردم سعی می‌کنندآنهارا از ذهن بیرون برانند. به‌خود می‌گویند بدین‌علت آرامش خاطرشان ازاین اندیشه‌ها به‌هم خورده که خسته یا افسرده بوده‌اند، و دوباره به تعقیب هدفهائی که فکر می‌کنند از آن خودشان است باز می‌گردند.

کشاکشی که دیدیم دال بر آن است که‌گمانی از حقیقت به‌دل می‌رسد. حقیقت نیز جز آن‌نیست که انسان عصرما درسایهٔ این پندار غلط به‌سر می‌برد که خود می‌داند چه می‌خواهد درصورتیکه فی‌الواقع چیزهائی‌که می‌خواهد آنهاست که **باید** بخواهد. برای قبول این رأی نخست باید دانست‌که برخلاف تصور اکثرمردم دانستن‌آنچه می‌خواهیم نه‌تنها آسان نیست بلکه از مشکلترین مسائلی است که هر انسانی با آن روبروست‌وباید سرانجام ازآن‌گره بگشاید. بدبختانه این وظیفه‌ای است که دیوانه‌وار ازآن پرهیز می‌کنیم و درعوض هدفهای ساخته و پرداختهٔ دیگران را چنانکه گوئی از خود ما هستند می‌پذیریم. معاصران ما حاضرند برای رسیدن به این هدفهای خیالی تن به مخاطرات بزرگ دهند، ولی وقتی دیدند خود باید مسئولیت برگزیدن‌هدفهای خویش‌را قبول‌کنند ترسی عمیق بردلشان چیره می‌شود. فعالیت شدید را غالباً به‌خطا دلیل مخیر بودن در آنچه انجام می‌دهند می‌گیرند، حال آنکه می‌دانیم این افعال همان اندازه خودانگیخته‌اندکه‌رفتاریك‌هنرپیشه یاکسی‌که‌به‌خواب‌مصنوعی‌رفته‌است. وقتی داستان کلی یك نمایشنامه داده شد، هرهنرپیشه می‌تواند باشدت وقوت نقشی‌راکه به‌وی محول‌شده بازی‌کند وحتی‌بعضی کلمات‌وجزئیات نیز ازخود بدان بیفزاید، اما با اینهمه آنچه می‌کند تابع نقش اوست که دیگران برعهدهٔ او گذارده‌اند.

این مسئلهٔ خاص ـ یعنی باز شناختن این نکته که تاچه حد خواسته‌ها، اندیشه‌ها واحساسات ما ازخارج به‌ما داده شده‌اند وبه‌راستی به‌خودمان تعلق ندارند ـ با مسئلهٔ قدرت و آزادی پیوند نزدیك دارد. درتاریخ نوین جای قدرتها عوض شده؛ نخست قدرت‌دولت به‌جای‌قدرت

کلیسا وسپس قدرت وجدان به‌جای قدرت دولت قرارگرفت و سرانجام در روزگار خودمان وجدان‌هم ازسریر اعتبار به‌زیرآمد واکنون‌قدرت مجهول حس مشترك مردمان یا « عقـل سلیم » و « عقیدهٔ عمومی » به‌عنوان اسباب تازهٔ همرنگ ساختن‌خلق به‌جای‌آن برفراز رفته‌است. چون از بند صور قدیمی قدرت آزاد شده‌ایم، نمی‌بینیم که طعمهٔ نـوع جدیدآن‌گشته‌ایم. به‌صورت ماشینهائی خودکار درآمده‌ایم ودراین‌پندار دلخوشیم که افرادی هستیم مستقل‌الاراده. این پندار فقط به‌کار ایـن می‌خورد که مارا از ناایمنی خـود غافـل نگاه دارد، ولی اساس قضیه تغییر نمی‌کند ونفس فرد سستتر می‌شود و خویشتن را ناتوان ونا‌ایمن حس می‌کند. شخص دردنیائی زندگی می‌کند که‌باوی هیچگونه ارتباط حقیقی‌ندارد وهرکس وهرچیز درآن به‌صورت آلت درآمده و اوخود حالت قطعه‌ای ازماشینی‌را یافته که به‌دست‌خود ساخته‌است. اندیشه‌ها و احساسات و اراداتش‌آنهاست که‌گمان می‌کند باید داشته باشد، غافل از آنکه دراین‌معامله نفس‌خودراکه باید ایمنی وی به‌عنوان یك‌فرد آزاد براساس آن بنا شود ازدست داده‌است.

ازدست‌رفتن نفس درشخص شکی عمیق‌نسبت به‌هویت وی مـی آفریند ولزوم‌همرنگ شدن‌را افزایش می‌دهد. اگرمن‌چیزی جز آنچه مقررشده وباید باشم نیستم ـ پس این « من » کیست؟ دیدیم که‌شك‌در بارهٔ خود، با فرو ریختن نظام ثابت قـرون وسطی که هرکس در آن جایگاهی معین‌داشت آغازشد. از زمان دکارت[1] تا کنون مسئلهٔ هویت فرد از بزرگترین مشکلات فلسفهٔ جدید بوده‌است. امروز باآنکه‌بدون حجت قبول می‌کنیم که مقصود ازما جزما نیست، آن شك هنوز وجود دارد وحتی افزایش یافته‌است. این‌همان احساس انسان این‌عصراست‌که درنمایشنامه‌های پیرانده‌لو[2] بیان شده. پیرانده‌لو نخست می‌پرسد: «من کیستم؟ وجز آنکه می‌بینیم بدنم محلی ازفضا را اشغال‌کرده، چه دلیل

---

۱. (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) René Descartes ، فیلسوف‌وریاضیدان فرانسوی. ـ م.

۲. (۱۹۳۶ - ۱۸۶۷) Luigi Pirandello ، نـویسندهٔ ایتالیائی . ـ م.

دیگری برهویت خویش دارم؟ » اما بهعکس دکارت که این سؤال را با اثبات نفس‌فردی جواب می‌دهد، پاسخ پیرانده‌لو درنفی نفس خلاصه می‌شود و حاصلش آن است که، « من فاقد هویتم، و نفس من صرفاً بازتاب انتظاراتی است که دیگران از من دارند؛ به‌عبارت دیگر من هرچه شما بخواهید هستم. »

لزوم همرنگ‌شدن با ازدست‌رفتن‌هویت بیشتر می‌گردد وچنین معنی می‌دهد که شخص فقط وقتی می‌تواند از خویشتن اطمینان داشته باشدکه موافق انتظارات دیگران زندگی‌کند. اگرنتوانیم خودرا بااین تصویر مطابقت دهیم، نه‌تنها در معرض تقبیح ومذمت قرار می‌گیریم و ازدیگران به‌دور می‌افتیم، بلکه خطرازدست‌رفتن هویت وشاید جنون نیز تهدیدمان خواهد کرد.

شکی‌که دربارهٔ هویت خویش‌داریم با مطابق انتظارات‌دیگران رفتار کردن وچون آنهاشدن آرام می‌گردد ونوعی ایمنی بـه‌دنبال می آورد ، ولی بهائی‌که باید دربرابر بپردازیم گران است. دست‌کشیدن ازخودانگیختگی وفردیت راه زندگی را می‌بندد وآن‌را بی‌نتیجـه می گذارد. درست‌است که‌کسانی که چون ماشین خودکار شده‌اند از لحـاظ زیست‌شناسی زنده‌اند، اما ازجهت روانی وهیجانی و ذهنی به‌زیر خاك مرگ رفته‌اند؛ظاهراً چون زندگان جنبشی دارند، ولی زندگی ازمیان انگشتانشان چون‌غبار به‌باد می‌رود.درپس نقابی‌از رضایت وخوشبینی، انسان این‌عصر به‌غمی ژرف دچار است وشاید بتوان‌گفت برلب پرتگاه بی‌امیدی‌گام می‌زند. باآخرین قوا درمفهوم فردیت آویخته‌است ومـی خواهد با دیگران « فرق » داشته‌باشد، سخن ازهرچه به‌میان‌آید، بـا این‌کلام که چیزی است نه مانند دیگرچیزها ازآن لب بـه‌تحسین می گشاید. در راه‌آهن برای اینکه به معامله جنبه‌ای غیر عام و شخصی و فردی دهند، از نام فروشندهٔ بلیت آگاهمان می‌کنند، و خـود اصرار داریم که حروف اول اسممان آرایش ورقهای بازی ورادیو وچمدانمان گردند. اینها همه نشان عطش ماست‌که می‌خواهیم با دیگران « فرق » داشته‌باشیم، اما نکته دراین‌است که جز اینها اثری از فردیت در مـا نمانده است. انسان این عصر تشنهٔ زندگی است، اما ماشینی خودکار شده‌که چون قادرنیست زندگی‌را به‌عنوان فعالیتی‌خودانگیخته به‌تجربه

آورد، می‌کوشد تا شور وکیف دیگری جانشین آن‌کند و به نشئهٔ الکل پناه می‌برد، در ورزش غرقه می‌شود، یا به‌پردهٔ سینما چشم می‌دوزد و انگلوار و استخلافاً ازلذت قهرمانان داستانی فیلم به‌شور می‌آید.

پس معنای آزادی ازنظر انسان جدید چیست؟

ازبندهای برون فارغ شده ومی‌تواند چنانکه می‌خواهد اندیشه وعمل‌کند. اگرمی‌دانست که چه می‌خواهد وچه می‌اندیشد وچه‌احساس می‌کند، می‌توانست آزاد وقائم به‌ارادهٔ خودباشد. اما افسوس کـه نمی داند. به‌ساز قدرتهای بی‌نام و مجهول گام بر می‌دارد و نفسی اختیار می‌کند که از آن خودش نیست. هرچه بیشتر بدین روش ادامه می‌دهد، خویشتن‌را ناتوان‌تر احساس‌می‌کند وچاره‌ای جزهمرنگی بیشتر نمی‌بیند. علیرغم نمائی ازخوش‌بینی وابتکار، احساس ناتوانی براو چیـره است وناگزیرش می‌کند چنانکه گوئی فلج شده به‌فاجعه‌هائی‌که نزدیك می‌شوند فقط خیره گردد و ازجای نجنبد.

وقتی درمردم به‌دیدهٔ شتابزده بنگریم، به‌نظرمی‌رسدکه‌به‌خوبی به‌انجام وظایف اقتصادی و اجتماعی مشغولند؛ خطر دراین است که با همین نگاه بگذریم وآن غم عمیق را کـه در پس نقاب اطمینان بخش چهره‌هاست نبینیم. وقتی معنای زندگی از دست رفت، انسان با تمـام قوا به‌تلاش می‌افتد. همانگونه که مرگ در نتیجهٔ گرسنگی جسمی از آدمی فریاد برمی‌آورد، مرگی‌که ازگرسنگی روحی می‌رسد نیز آمیخته با غوغاست. اگر تنها به‌نیازهای اقتصادی مردم « بهنجار » نظربدوزیم ورنج ناهشیار آنان‌را که به‌صورت ماشین درآمده‌اند نادیده بگیریم،در برابرخطری که از اساس انسانی فرهنگ اجتماع ما سر بر می‌کشد و بنیان آنرا تهدیدمی‌کند کـور شده‌ایم. این خطر آمادگی خلق است برای پذیرفتن هرگونه ایده‌ئولوژی وهر پیشوائی‌که بتواند شوری در دلها بیفکند وساختمان سیاسی ونشانه‌هائی عرضه کندکه به‌ظاهرزندگی فرد را معنی ونظم می‌بخشند. بارورترین خاك برای رویا شدن مقـاصد فاشیستی، دل نومید انسانهای ماشینی است.

۲ـ آزادی وخودانگیختگی

تا اینجا دراین‌کتاب سخن‌ازیك جنبهٔ آزادی‌بود، یعنی ناتوانی

ونا ایمنی فرد دور افتاده ومجردی‌که دراجتماع نوین به‌سر می‌برد و ازعلائق یا بندهائی‌که‌زمانی زندگی‌را به‌معنی وایمنی می‌آراستند رهیده است. دیدیم که تحمل این‌تجرد ازتوان‌فرد بیرون است و وقتی کسی‌در تجرد ماند درمقایسهٔ باجهان برون به‌کلی ناچیزمی‌شود و ترسی عمیق در دلش راه می‌یابد وبه سبب این تجرد وحدت دنیا درنظرش از میان می‌رود وفاقد هرگونه نقطهٔ عطف می‌گردد ونسبت به‌خودش، نسبت به معنای حیات و سرانجام نسبت به‌هراصلی که برحسب‌آن بتواند افعال خویش‌را هدایت‌کند دچار شك می‌شود. بیچارگی وشك زندگانی را فلج می‌کند وبرای اینکه آدمی بتواند زنده بماند سعی خواهد کرد تا از آزادی ـ وبالاخص آزادی منفی ـ بگریزد و ناگزیر به‌سوی بندهای تازه می‌رود. بااینکه علائق نخستین‌درسلطهٔ مراجع قدرت و گروه‌های اجتماعی ریشه دارند، اما به‌کلی هم با آدمی بیگانه نیستند و به همین سبب با بندهای تازه‌ای‌که درآنها گفتگوست تفاوتی‌دارند. گریز،ایمنی از دست رفته‌را به‌انسان باز نمی‌گرداند بلکه فقط به‌اوکمك می‌کند که نفس خویش را به‌عنوان موجودی جداگانه از یاد ببرد. احساس ایمنی شکننده ونا استواری‌که ازاین‌راه به‌فرد می‌رسد باید به‌بهای فداکردن تمامیت نفس فردی به‌دست آید، اما وی ترجیح می‌دهد نفس خویش را از دست بدهد چه‌قادر به‌تحمل تنهائی نیست. بدین ترتیب می‌بینیم که آزادی ـ یعنی آزادی منفی که فقط درمفهوم آزادبودن از قیود خلاصه می‌شود ـ سرانجام به‌بندهای تازه منتهی می‌گردد.

آیا بایدازاین تحلیل‌نتیجه‌گرفت‌که‌آزادی‌همیشه‌به‌وابستگی‌های جدید منجر می‌شود؟ آیا آزادی از علائق نخستین چنان فرد را تنها ومجرد رها می‌کند که چاره‌ای بجزگریختن به‌سوی بندهای تازه برای وی به‌جا نمی‌گذارد؟ پس **استقلال و آزادی** با **تجرد و هراس** برابرند؟ یا حالت دیگری ـ یعنی حالتی‌که‌محصول جنبهٔ مثبت آزادی است ـ نیز وجود دارد که درآن فرد با نفسی مستقل‌زندگی می‌کند و معهذا در تجرد نمی‌ماند وبا جهان ودیگر آدمیان رو صمیمیت وحدت برقرار می‌سازد؟

پاسخ به سؤال آخرین به‌عقیدهٔ ما مثبت‌است ومعتقدیم که سیر رشد آزادی به‌قید وبند منجر نمی‌شود آدمی می‌تواند آزاد باشد و به

تنهائی دچار نشود، ازنقد وسنجش بازننشیند وبه‌دامان شك هم نیفتد، استقلال خویش‌را نگاه دارد وضمناً جزء تجزیه ناپذیربشریت هم باقی بماند. انسان می‌تواند بدین‌گونه آزادی برسد به‌شرط آنکه نفس‌خویش را از قوه به‌فعل آورد وجهدکند تا خودش باشد. اکنون باید دید مراد از متحقق ساختن یا ازقوه به‌فعل آوردن نفس چیست. اصحاب اصالت تصور[1] معتقدندکه تحقق بخشیدن به‌نفس فقط از راه بینش عقلی میسر است وبدین‌سبب در شخصیت آدمی شکافی ایجاد کرده‌اند تا عقل انسان بتواندبرطبیعت وی‌مهار زند وآنرا نگهبان باشد. درنتیجهٔ این‌شکاف، زندگی هیجانی وقوای عاقلهٔ آدمی هر دو فلج شده‌اند. عقل زندانبان طبیعت آدمی گشته و در این معامله خود نیز زندانی شده است. بدین ترتیب هردو جنبهٔ شخصیت، یعنی عقل و هیجانات ، به‌مرحلهٔ عجز رسیده‌اند. اعتقاد ما بر این‌است که تفکر به‌تنهائی کافی نیست و برای متحقق ساختن نفس بایدهمهٔ شخصیت از قوه به‌فعل برسد واستعدادات هیجانی و ذهنی آدمی هردو بیان یابند. این استعدادات درهمه وجود دارند ووقتی بیان شدند یا به ظهور رسیدند حقیقی می‌شوند. به‌عبارت دیگر **آزادی مثبت عبارت‌است‌از فعالیت خودانگیختهٔ مجموع تمامیت یافتهٔ شخصیت.**

اینجاست که به‌یکی‌ازمشکلترین مسائل روانشناسی می‌رسیم و بایدببینیم خودانگیختگی چیست. بحث‌کافی‌دراین‌مسئله دراین‌مختصر نمی‌گنجد ومحتاج کتاب جداگانه‌ای است، ولی برمبنای آنچه تاکنون گفته شد ممکن‌است با مقابله‌کردن این مفهوم باضدآن،کیفیت ذاتی خودانگیختگی‌را به‌فهم نزدیك ساخت. فعالیت خود انگیخته بافعالیت اجباری یا وسواسی‌که تجرد وناتوانی فرد وی را به‌سوی آن سوق می دهند یکسان نیست، و با فعالیت ماشینی که حاصل آن اختیار کردن ناسنجیدهٔ امور القاء شده ازخارج‌است‌نیزفرق‌دارد.فعالیت‌خودانگیخته، فعالیت آزادانهٔ نفس است و از لحاظ روانشناسی، معنی اختیار درآن مستتراست.[2] باید توجه داشت‌که دراین‌زمینه مراد از فعالیت، «انجام

---

۱. Idealists

۲. «خودانگیخته» معادلی است که برای Spontaneous برگزیده‌ایم . (ریشهٔ لغوی آن در زبان لاتین Sponte به‌معنی «بالاختیار» یا «بالاراده» است.)ـم.

دادن کاری » نیست، بلـکه کیفیت آفرینندهای است که می‌تواند هم درتجربه‌های هیجانی‌وفکری وحسی‌آدمی وهم درارادات وی وارد عمل شود. یکی‌ازشرایط خودانگیختگی، قبول شخصیت به‌طور مجموع واز میان برداشتن‌شکاف میان « عقل » و « طبیعت » انسان‌است چه‌فعالیت خودانگیخته تنها درصورتی ممکن‌است‌که آدمی ازسرکوب‌کردن اجزاء اصلی‌نفس‌خویش‌بازنشیند، نسبت به‌خودپاك‌بین‌شود، ودایره‌های مختلف زندگانیش وحدت وتمامیتی اساسی یابند.

با اینکه خودانگیختگی پدیده‌ای است که درفرهنگ اجتماع خودمان به‌ندرت بدان برمی‌خوریم، اما به‌کلی هم از میانمان رخت بر نبسته‌است. برای فهم قضیه، خوانندگان را به‌مواردی توجه می‌دهیم‌که می‌توان هنوز درآنها پارقه‌ای از خودانگیختگی دید.

خودانگیختگان را همه می‌شناسیم؛ اینـان کسانی بوده‌اند یـا هستند که افکار واحساسات وافعالشان بیان نفس آنهاست نه‌نمودار یك ماشین خودکار. این افراد هنرمندانند وهنرمند کسی‌است کـه بتواند خویشتن‌را خودانگیخته بیان کند. برحسب این تعریف ـ که بـالزاك هم به‌همین‌صورت اختیار کرده ـ برخی فلاسفه ودانشمندان نیز بـاید هنرمندخوانده شوند، اما فرق میان بقیه وهنرمندان همان اندازه‌است که‌تفاوت بین یك‌عکاس قدیمی ویك نقاش آفریننده. افراد دیگری نیز هستند که با اینکه از توانائی یا شاید فقط آموزش لازم بی‌بهـره‌اند و نمی‌توانند همچون هنرمند قالبی برای بیان‌خویش داشته‌باشند، ازهمان خود انگیختگی برخوردارند. اما هنرمند در وضعی آسیب پذیر قرار دارد؛ اگربه‌موفقیت رسید، درخودانگیختگی وفردیتش به‌دیدهٔ احترام خواهند نگریست، اگرنتوانست آثارش را به‌فروش رساند، معاصـران خـواهند گفت غریب‌الحال و « نوروتیك » است. دراین مـورد وضع هنرمند شبیه وضعی‌است‌که‌درطول تاریخ انقلابیون بدان دچار بوده‌اند. انقلابی موفق زمامدار می‌شود، و انقلابی ناکامیاب در زمـرهٔ مجرمین در می‌آید.

مثال دیگر خودانگیختگی‌را می‌توان درکودکان مشاهده کرد. افکار و احساسات اطفـال حقیقتاً متعلق به‌خـودشان است و این خود ـ انگیختگی درآنچه می‌گویند و می‌اندیشند و احساساتی که بر چهـره

ظاهر می‌کنند به‌خوبی هویدا است. به‌عقیدهٔ من راز اینکه غالب مردم مجذوب کودکان می‌شوند، گذشته از احساسات خاص و دلایل متعارف، در همین کیفیت خودانگیختگی است که نزد آنان که هنوز به‌کلی نمرده‌اند وقدرت درك این کیفیت‌را ازدست‌نداده‌اند سخت مقبول می‌افتد. هیچ چیز جذاب‌تر وقانع‌کننده‌تر ازخودانگیختگی نیست، خواه درکودك باشد، خواه در هنرمند و خواه در همهٔ کسانی که تنها وجه مشخصه‌ای‌که ازآنان باقی مانده طبقه‌بندی سنی وشغلشان نیست.

بیشتر ما شاهد لحظات خودانگیختگی خود بوده‌ایم و دیده‌ایم که خوشبختی واقعی در همین لحظات است. درك تازه و خود انگیختهٔ منظره‌ای از طبیعت یا کشف ناگهانی حقیقی که در نتیجهٔ تفکر خود بدان رسیده‌ایم یا لذتی‌که از راه حواس ظاهر می‌رسد وهنوز چون‌نسخهٔ بدل‌لذات دیگران‌نشده یامحبتی‌که برای انسان دیگری درسینه به‌جوش می‌آید ـ دراین لحظات است که پی‌می‌بریم خودانگیختگی چیست و می‌بینیم که اگر این تجربه‌ها چنین نادر نبودند و بیشتر به دنبالشان بودیم کیفیت زندگانی می‌توانست به‌کجا برسد.

چرا فعالیت خود انگیخته راه حل مسئلهٔ آزادی است؟ گفتیم که صرف‌آزادی منفی فرد را به‌صورت موجودی مجرد درمی‌آوردکه‌از دنیا به‌دور می‌افتد ودیگر بدان اعتماد نمی‌ورزد وپیوسته نفس‌خویش‌را سست ودرمعرض خطر احساس می‌کند. با فعالیت خودانگیخته آدمی بروحشت تنهائی چیره می‌شود بی‌آنکه‌تمامیت نفس‌خودرا قربانی‌کند، چه وقتی خودانگیخته نفس را از قوه به‌فعل رسانید دوباره بادنیا، با انسانها وبا خودش‌دست اتحاد می‌دهد. بزرگترین عنصر تشکیل‌دهندهٔ خودانگیختگی عشق است؛ اما نه عشقی که حاصلش مستحیل شدن در دیگری یا تملك‌اوست بلکه عشق به‌معنی‌اثبات دیگران، به‌معنی یکی شدن‌فرد با دیگران بدان‌اساس که‌نفس منفرد نیز برجای بماند وحفظ شود. کیفیت پویای عشق درهمین تضاد است که ازنیاز به‌غلبه برجدائی بر می‌خیزد وبه‌وحدت منتهی می‌شود ولی با این‌حال فردیت شخص را از میان نمی‌برد. عنصر دیگر کار است، اما نه کاری‌که از اجبارهای درونی و وسواس سرچشمه می‌گیرد وهدفش گریز از تنهائی است یا با طبیعت رابطه‌ای به‌وجود می‌آورد بدان منظورکه بر آن استیلا یابد و

آدمی را پرستنده و بندهٔ آنچه خـود به وجود آورده کند. کار به معنای خلاقیتی‌که بدان راه آدمی و طبیعت یکی شوند. آنچه در باب عشق و کار گفته شد به‌طور کلی در مـورد همهٔ فعالیتهای خودانگیخته صادق‌است ـ خواه این‌فعالیت درك لذتی‌حسی یا شرکت‌درحیات سیاسی جامعه باشد. فعالیت خودانگیخته، فردیت نفس را به‌اثبات می‌رساند و در عین‌حال نفس‌را با آدمی و طبیعت اتحاد می‌دهد. بدین ترتیب آن دوگانگی که در ذات آزادی نهفته است ـ یعنی تولد فردیت و درد تنهـائی ـ بوسیلهٔ فعالیت خودانگیختهٔ آدمی در سطحی بالاتـر حـل می‌شود.

کسی که به‌فعالیت خود انگیخته می‌پردازد جهان را در آغوش می‌کشد ونه‌تنها فردیت نفس‌او دست‌نخورده به‌جای می‌ماند، بلکه‌دارای استحکام و قوام بیشتری می‌گردد چه **نیروی نفس از فعالیت است.** صرف تملك هرگزبه‌کسی نیرو نمی‌بخشد، خواه تملك ماديات وخواه افکار و هیجانات. صرف استفاده ازاشیاء نیز مایهٔ نیرومندی نیست چه هرگز نمی‌توان گفت بدان دلیل که از چیزی استفاده می‌کنیم از آن ماست. متعلقات ما منحصر به‌چیزهائی است‌که با آنها به‌وسیلهٔ فعالیت آفریننده ارتباطی واقعی برقرارکرده‌ایم. تنهاصفات یا کیفیاتی به‌نفس نیرو می‌رسانند وبدین‌ترتیب اساس درستی وتمامیت آن قرار می‌گیرند کـه از فعالیت خود انگیختهٔ خـودمان سرچشمه گرفته بـاشند. ریشهٔ احساسات‌حقارت وضعف، عجزازفعالیت‌خودانگیخته وبیان احساسات و اندیشه‌های واقعی است و به‌سبب این ناتوانی است کـه لازم می‌شود به دیگران وبه‌خود نفسی دروغین عرضه کنیم. چه از این حقیقت آگاه باشیم وچه نباشیم، این‌نکته به‌جای باقی است که بزرگترین شرم ما از آن است که خود نباشیم، وهیچ‌چیز بیشتر ازآگاهـی ازاین نکته کـه اندیشه‌ها و احساسات وگفتارمان متعلق به‌خودمان است مایهٔ مباهات و شادمانیمان نیست.

نتیجهٔ ضمنی این‌معنی‌آن‌است که آنچه اهمیت‌دارد خودفعالیت است نه‌اثری‌که ازآن‌به‌دست می‌رسد. اما درفرهنگ ما عکس این‌قضیه موردتأکید است. تولید می‌کنیم نه‌برای رضایتی که از آن برمی‌گیریم بلکه به‌خاطر فروش محصول. احساس می‌کنیم هرچیز، خواه مادی و

خواه غیر مادی، قابل خریدن‌است و بدین‌ترتیب بدون آنکه کوششی آفریننده به‌کار برده‌باشیم اشیاء ازآن‌ها می‌گردند. به‌همین قیاس، اگر صفاتی داشته‌باشیم واز جهدمان حاصلی به‌دست آمده‌باشد، درآن‌به‌دیدهٔ متاعی نظر می‌کنیم که درمقابل پول وقدرت واعتبار قابل فروش‌است. پس به‌جای آنکه تأکید بررضایتی‌که اکنون ازفعالیت آفریننده به‌دست می‌آید قرارگیرد، به‌ارزش محصول منتقل‌می‌شود وآدمی‌ازتنها رضایتی که می‌تواند موجب سعادت واقعی وی گـردد ـ یعنی تجربهٔ فعالیت در زمان‌حال ـ محروم می‌گردد وبه‌دنبال سایه‌ای می‌رود که به‌محض آنکه تصور کرد دستیاب شده، سرخورده و نومید رهایش می‌کند. این سایه همان خوشبختی خیالی‌است که بدان موفقیت نام داده‌ایم.

اگرفرد بافعالیت خودانگیخته نفس خویش‌را متحقق ساخت و بدین‌راه باجهان مربوط شد، ازحالت ذره‌ای دور افتاده ومجرد بیرون می‌آید، او وجهان هریك جزئی ازیك‌کل شکل‌یافته می‌گردند، به‌حق جائی به‌وی تعلق می‌گیرد وبه‌شك اودربارهٔ خودش ومعنای حیات‌خاتمه می‌دهد. سرچشمهٔ شك، جدائی‌فرد ومسدود بودن راه زندگانی اوست. وقتی‌کسی‌توانست خودانگیخته‌زندگی‌کند، شك ازمیان می‌رود وشخص ازخویشتن به‌عنوان موجودی فعال وخلاق‌آگاه می‌گردد وپی می‌بردکه **زندگی فقط دارای یك معناست وآن خود زندگی کردن‌است.**

اگرفرد بر شك اساسی‌خود دربارهٔ خویشتن‌وجائی‌که درزندگی به‌وی تعلق می‌گیرد چیره‌گشت وتوانست با خودانگیخته زیستن جهان را درآغوش بکشد و باآن مربوط شود، به‌ایمنـی می‌رسد و نیرویش به‌عنوان یك‌فرد پیشی می‌گیرد. اما همانگونه که میان ارتباط نوینی‌که با جهان به‌وجود آمده وعلائق نخستینی که‌زمانی وجود داشتند تفاوت است، ایمنی تازه‌نیز با ایمنئی‌که‌خاص مرحلهٔ پیش‌ازفردیت یافته‌است اختلاف دارد. ایمنی تازه ناشی ازآن نیست که فرد در حمایت قدرتی برونی و بالاتر ازخود قرار دارد، وکیفیت تراژیك زندگی نیز از آن رخت بر نبسته‌است، احساسی‌است پویا و متحرك که به‌جای آنکه از حمایت‌دیگران سرچشمه‌گیرد برفعالیت خودانگیختهٔ فردمبتنی‌می‌شود. این ایمنی که فقط باید ازآزادی سرچشمه بگیرد از پندار و اوهام بی نیاز است چه‌شرایطی‌را که مستلزم اوهامند از میان برداشته‌است.

معنی ضمنی آزادی مثبت به‌عنوان تحقق نفس، اثبات کامل این نکته است که هریك از آدمیان یکتا یا منحصر به‌فرد است . افراد مساوی ولی متفاوت به دنیا می‌آیند . اساس این تفاوت ، کیفیات ذهنی وفیزیولوژیکی‌است که به‌ارث می‌رسند واز ابتدای زندگی وجود دارند وبعدها با مجموعهٔ خاصی ازشرایط وتجربه‌هائی‌که هرکس به‌دست می‌آورد همراه می‌گردند. همانگونه که میان‌دو ارگانیسم یا دوموجود زنده ازلحاظ جسمی اختلاف وجود دارد، اساس‌فردی شخصیت هرکس نیز با دیگران متفاوت است. رشد واقعی‌نفس رشدی است کـه براین شالودهٔ خاص انجام گیرد، رشدی‌است ارگانیك یا زنده که درجریان‌آن هسته‌ای که ویژهٔ هر فرد است و جزاو به‌هیچکس اختصاص ندارد باز وشکوفا می‌شود. به‌عکس، بسط یك ماشین خـودکار، رشد زنده نیست. رشد شالودهٔ نفس متوقف شده و نفسی دروغین از خارج برآن تحمیل گشته است که همانگونه که دیدیم فقط از به هم پیوستن سازمانهای از بیرون رسیدهٔ فکری و احساسی تشکیل می‌یابد. رشد زنده تنها به‌این شرط مقدور است که‌ویژگی نفس دیگران وخویشتن‌را به‌بالاترین‌درجه پاس داریم. احترام به‌این‌حقیقت که هرآدمی منحصر به‌فرد ویکتاست وکوشش در پرورش وکمك به‌رشد ویژگی نفس، گرانبهاترین موفقیتی است که نصیب تمدن انسان گشته، ولی امروزهمین موفقیت است‌که‌در خطر قرار دارد.

یکتا بودن نفس‌با اصل تساوی متناقض‌نیست. معنای ضمنی‌این ادعا که آدمیان همه برابر به‌جهان می‌آیند آن‌است که همه درصفات اساسی بشری مشترکند وازیك سرنوشت سهم می‌برند و حقی که برای تمتع ازآزادی وسعادت‌دارند ازآنان گرفتنی نیست. معنی دیگرآنکه روابط آدمیان براساس همبستگی مبتنی‌است نه برپایهٔ تسلط وتسلیم . ازطرف دیگر، الحاق این‌معنی به‌مفهوم برابری‌که افراد بشر همه‌چون یکدیگرند صحیح وجایزنیست. ریشهٔ این‌تعبیر نقشی‌است‌که امروز در فعالیتهای اقتصادی به‌عهدهٔ فرد گذارده شده‌است. دررابطهٔ بین‌خریدار وفروشنده تفاوتهای واقعی شخصیت هریك ازمیان می‌رود و آنچه مورد اعتنا قرارمی‌گیرد آن‌است‌که یکی‌ازطرفین چیزی برای فروش عرضه می‌کند و دیگری با پول آنرا می‌خرد. پس درزندگانی اقتصادی فرقی

میـان اشخاص به‌جا نمی‌ماند، ولی بـه عنوان موجوداتی حقیقی و تمام عیار، افراد همه باهم متفاوتند وماهیت‌فردیت، پرورش وکمك به رشد این تفاوتهاست.

معنای دیگر آزادی مثبت آن‌است‌که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس یکتا ومنفرد نیست‌وآدمی مرکز و غایت حیات خویشتن است و رشد وتحقق فردیت انسان هدفی‌است که هرگز نمی‌تواند تابع هدفهائی که دارای حیثیت بیشتر قلمداد می‌گردند واقع شود. این‌تعبیر ممکن است مورد اعتراضات شدید قرارگیرد و بگویندکه برفرض خودپرستی لجام گسیخته مبتنی‌است ومفهوم‌فداکاری به‌خاطر آرمانهارا نفی می‌کند، وقبول آن به‌هرج‌ومرج‌منجرمی‌شود. به‌این‌اعتراضات دربخشهای‌گذشته یاصریحاً یا به‌طورضمنی‌پاسخ داده‌ایم،ولی‌به‌سبب‌اهمیت‌موضوع لازم‌است باردیگر به‌خاطراجتناب از سوءِ تفاهم در روشن‌کردن‌جوابها بکوشیم.

این‌نکته که آدمی نباید تابع هیچ‌چیز بالاترازخود قرارگیرد، نفی حیثیت آرمانها نیست بلکه به‌عکس قویترین وجه اثبات آنهاست وناگزیرمان می‌کند با تحلیل نقاد ببینیم اصولا آرمان چیست. تمایل عمومی امروز بر این است که فرض‌کنند آرمان هدفی‌است که رسیدن به‌آن به‌خاطر سود مادی نیست، وهرچیز که شخص برای آن مطامع خودپرستانهٔ خویش‌رافداکرد آرمان است.این تصوری‌کاملا روانی وحتی نسبی، ونظری‌ذهنی وخالی‌ازواقعیت‌عینی است وبرحسب آن‌فاشیستی‌که تنها سائق وی‌آرزوی‌تبعیت ازقدرتی‌بالاتر ومقهورساختن‌دیگرمردمان است‌به‌سان مردی‌که درراه برابری و آزادی بشر پیکارمی‌کند به‌آرمانی متکی می‌شود. مسئلهٔ آرمانها هرگز براین پایه قابل‌حل نیست.

باید دانست که تفاوت میان آرمانهای اصیل و خیالی به‌همـان اندازه اساسی‌است‌که فرق بین راستی ودروغ. همهٔ آرمانها دراین‌نکته مشترکند که آرزوی چیزی‌راکه هنوز به‌دست نیامده ولی به‌خاطر رشد وسعادت فرد مطلوب قرارگرفته است بیان‌می‌کنند.[1] ممکن‌است همیشه

---

۱. رجوع کنید به:

Max Otto, *The Human Enterprise,* T. S. Croft, New York, 1940. Chaps. IV and V.

ندانیم‌که چه‌چیز برای این هدف سودمند است و نتوانیم درکاری‌که از آرمانی معین در جهت پرورش انسانی بر می‌آید توافق‌کنیم، ولی این دلیل نیست‌که به‌نوعی نسبیت‌بگرائیم ومعتقد شویم که نمی‌توان دانست چه‌چیز باعث پیشرفت‌زندگی می‌گردد وچیست‌که راه آنرا مسدود می کند. چون همیشه امکان دانستن آن نیست که‌چه غذائی سلامت و چه لقمه‌ای ناگوار است، به این نتیجه نمی‌رسیم که هیچ راهی بـرای باز شناختن زهرها وجود ندارد. به‌همین قـیاس ، اگر بخواهیم می‌توانـیم بدانیم که چه چیز زندگانی ذهنی‌را زهرآلود می‌کند. می‌دانیم که‌فقر وارعاب وتنهائی به‌ضد حیاتند وهرچه هدف آزادی را پیش‌برد وآدمی را برای اینکه خودش باشد قویدلتر و نیرومندتر کرد به‌حال زندگی سودمند است. اینکه چه‌چیز برای آدمی خوب یا بد است، از مسائل مابعدالطبیعی نیست، مطلبی است تجربی‌که برای‌یافتن پاسخ به‌آن باید طبیعت انسان‌را مورد تحلیل قرار داد ودید تأثیر بعضی شرایط دراو چیست .

ولی‌با «آرمانهائی»نظیر آرمانهای فاشیسم‌که مسلماً به‌ضدحیاتند چه می‌توان کرد؟ وچگونه ممکن‌است این‌واقعیت رادردایرهٔ فهم‌آورد که برخی‌با همان غیرت والتهاب به‌دنبال آرمانهای دروغین روانند کـه دیگران درطلب آرمانهای اصیل؟ پاسخ بدین سؤال با بعضی ملاحظات روانی‌به‌دست می‌آید. پدیدهٔ مازوخیسم نشان می‌دهد که پاره‌ای ازمردم به‌سوی تجربهٔ رنج‌وتسلیم کشیده می‌شوند. شك نیست که رنج یاتسلیم یا خودکشی، «برابرنهاد»[1] یا عکس هدفهای مثبت زنـدگی است، ولی ممکن است تجربهٔ ذهنی این امور برای کسی لذت‌آور و جاذب باشد. کشش به سوی‌امورزیان‌آور درزندگی پدیده‌ای است که بیش ازهرچیز مستحق نام انحراف ناشی از ناخوشی است. بسیاری روانشناسان چنین فرض کرده‌اند که تجربهٔ لذائذ واجتناب ازدرد، به‌حق تنها اصلی است که افعال آدمی‌را رهبری می‌کند. اما روانشناسی پویا قادراست نشان‌دهد که برای سنجش ارزش پاره‌ای رفتارها ازنظرسعادت‌آدمی، تجربهٔ ذهنی لذت، معیاری‌کافی‌نیست. فی‌المثل، تحلیل پدیده‌های مـازوخیستی‌نشان

---

۱. Antithesis

می‌دهد که احساس لذت ممکن است از یك انحراف ناشی نتیجه گردد وهمانگونه که مزهٔ شیرین یك زهردلیل‌سودمندی آن به حال موجود زنده نیست، این احساس لذت هم‌هیچ‌چیزرا دربارهٔ معنای واقعی‌یاعینی یك تجربهٔ خاص ثابت نمی‌کند.[1] پس بدین نتیجه می‌رسیم که هرهدفی که به‌رشدوآزادی وخوشبختی‌آدمی کمك کند، آرمانی است اصیل، و هدفهای غیر معقولی‌که زائیدهٔ وسواس یا اجبارهای درونی‌اند، با اینکه ازلحاظ ذهنی‌تجربیاتی جاذبند (چون سائق تسلیم)، در حقیقت به‌زیان حیات تمام می‌شوند وآرمانهائی‌هستند دروغین. باقبول این‌تعریف باید بپذیریم که‌آرمان اصیل یعنی‌بیان رسای اثبات نفس نه نیروئی برتر از فرد که درپرده شده ورخ پنهان کرده است. هرآرمانی‌که با این معنی در تضاد آید، درست به‌همین دلیل ثابت می‌کند که به راستی آرمان نیست بلکه هدفی‌است که ازناخوشی‌مایه می‌گیرد.

ازاینجا به مسئلهٔ فداکاری می‌رسیم ومی‌پرسیم آیا تعریف ما از آزادی به‌عنوان تسلیم‌نشدن دربرابر قدرتهای بالاتر، شامل‌انواع‌فداکاری ازجمله گذشتن ازجان نیزمی‌شود؟

این مسئله خاصه امروز دارای اهمیت است، چه فاشیسم ندا

---

۱. مسئله‌ای که اینجا مورد بحث است به نکته‌ای منتهی می‌گردد که دارای اهمیت بسیار است وباید لااقل ذکری از آن به میان آورد وآن اینکه: می‌توان باکمك روانشناسی‌پویا مسائل‌علم‌اخلاق راروشن‌ساخت. روانشناسان تنها درصورتی می‌توانند به‌این هدف کمك کنند که‌ارتباط مسائل‌اخلاقی‌ازجهت فهم شخصیت ازنظرشان پوشیده نماند. هردستگاه روانشناسی- حتی‌روانشناسی فروید ـ که بخواهد به‌این مسائل برحسب اصل لذت‌جوئی(Pleasure Principle) بپردازد، ازفهم یکی‌از بخشهای مهم شخصیت آدمی عاجزخواهد ماند ومیدان را دربرابرکسانی که به‌اخلاقیات بانظری غیرتجربی و جزمی (Dogmatic) می‌نگرند خالی خواهد گذارد. تحلیلی که ازمباحث خویشتن دوستی و فداکاری مازوخیستی و آرمانها دراین کتاب به دست دادیم می‌تواند برای این رشته از روانشناسی و علم اخلاق که شایستهٔ بسط بیشتر است، مثالی قرار گیرد.

برداشته که فداکاری بزرگترین فضائل‌است و دربسیاری مردم با تکیه برکیفیت ایده‌آلیستی‌فداکاری تأثیرگذارده است. پاسخ بدین سؤال‌نتیجهٔ منطقی‌مطالبی‌است که تاکنون گفته‌ایم. فداکاری دو نوع است واین‌دو بکلی‌با یکدیگرمغایرند. از واقعیات اندوه‌بار زندگی یکی آن است که خواسته‌های نفس‌جسمانی‌وهدفهای نفس‌روانی‌آدمی‌ممکن‌است درستیزه آیند، وگاه‌ناگزیریم نفس‌جسمانی‌خویش‌رابه‌خاطر اثبات درستی‌وتمامیت نفس‌روحانی‌فدا کنیم. این‌فداکاری هرگزماهیت اندوه‌بارخودرا ازدست نمی‌دهد.مرگ هرگز شیرین نیست، حتی مرگی‌که در راه‌رفیعترین آرمانها پذیرفته شود، ولی‌باوجود این تلخی زائدالوصف، ممکن است مرگ بالاترین وجه اثبات فردیت‌آدمی قرارگیرد. این گونه فداکاری ازبیخ‌وبن با«فداکاری» که فاشیسم منادی‌آن است فرق‌دارد. دراین‌نوع دوم، فداکاری ازمرتبهٔ والای پیشین به زیر می‌آید ودیگر گرانترین بهائی‌نیست که ممکن است مجبوربه پرداخت‌آن شویم تا بتوانیم نفس خویش‌را به‌اثبات رسانیم، بلکه به‌خاطرخودش هدفی‌است ـ آن‌هم‌هدفی مازوخیستی‌که غایت زندگی‌را درنفی آن‌ودرفنای نفس می‌جوید ومنظور فاشیسم را که نابودی فردی وتسلیم محض به‌قدرتی بالاتراست و به‌وجه احسن بیان می‌کند. به‌همان ترتیب که خودکشی‌صورت منحرف زندگی است، این فداکاری‌نیزصورت انحراف یافتهٔ فداکاری حقیقی‌است. شرط فداکاری حقیقی، آرزوی تمامیت روحانی‌است واین آرزو مصالحه نمی پذیرد. کسانی که فاقد این تمامیت روحانی‌اند، از فداکاری برای‌پنهان کردن ورشکستگی‌اخلاقی‌خویش مدد می‌گیرند.

یك‌اعتراض دیگرباقی‌مانده که محتاج پاسخ است. اگربه‌افراد اجازه دهیم که آزادانه، یعنی‌خودانگیخته، به‌عمل بپردازند واگربه‌جائی برسند که هیچ‌قدرتی‌بالاترازخود نشناسند، آیا نتیجهٔ اجتناب‌ناپذیرچنین شرایطی‌هرج ومرج نخواهد بود؟ اگرغرض ازهرج ومرج، خودپرستی عنان گسیخته وتخریب‌باشد، عاملی‌که جواب بدین پرسش بدان وابسته است استنباط ماست ازمفهوم طبیعت‌آدمی. همین‌قدرکافی‌است به مطالبی که درفصل‌مربوط به مکانیسمهای گریز گفته شد بازگردیم وبه‌یادآوریم که‌آدمی نه‌خوب‌است ونه‌بد، حیات درذات خود دارای استعدادی برای نمو وبسط وبه‌فعل آوردن قوای نهفته‌است، ووقتی‌راه زندگی‌مسدود شد

وفرد تنها ماند وشك وناتوانی براو دست یافت، به‌جانب تخریب‌واشتیاق به‌کسب قدرت وتسلیم رانده خواهد شد. اگر آزادی که به بشرمی‌دهند آزادی مثبت، یعنی آزادی برای انجام اموریاشد، واگرانسان بتواندبدون مصالحه وبه طورکامل نفس‌خویش‌را از قوه به‌فعل درآورد، سبب اساسی سائقهای غیراجتماعی‌وی ازمیان خواهد رفت و اگر خطری به‌جا ماند فقط از طرف افراد نابهنجار ومریض خواهد بود. باآنکه این آزادی هرگزدرطول تاریخ بشرمتحقق نشده واغلب وقتی به قالب بیان آمده صورمعقد وغیرمعقول یافته‌است، معهذا همیشه‌آرمانی بوده وآدمی از آن دست برنداشته است. عجب دراین نیست که تاریخ شاهد اینهمه بیرحمی وتخریب بوده‌است، این نکته‌جای شگفتی و امیدواری است که باوجودآنچه بربشریت گذشته، هنوزآدمی‌دارای حیثیتی است وبه شهادت تاریخ وهمان‌طورکه امروزنیز درافراد بیشمار می‌توان مشاهده کرد، دلیری وخوبی ومهربانی نه‌تنها ازدل‌انسان رخت برنبسته بلکه رشد هم‌کرده است.

اما اگرمنظوراز «هرج ومرج» این‌باشد که فرد هیچ‌نوع‌مرجع قدرتی‌را نشناسد، پاسخ رابابد درآنچه دربارهٔ تفاوت بین قدرت معقول و نامعقول گفته‌شد یافت. قدرت معقول ـ مانند هرآرمان‌اصیل‌ـ معرف هدفهای رشد فرداست. بنابراین، در اصل هرگز با فرد و هدفهای واقعی‌وسالم‌او درحال تعارض‌قرار نمی‌گیرد.

برنهاد[1] ما دراین کتاب‌آن است که‌آزادی از نظرانسان این عصردارای دومعناست وبا اینکه‌آدمی‌ازقید قدرتهای قدیم آزاد شده و فردیت یافته، درعین حال مغلوب احساسی از تجرد و ناتوانی‌وآلتی در خدمت مقاصدی خارج ازخود گشته وبا دیگران و خودش بیگانه شده است. به‌علاوه معتقدیم که این‌حالت، آهسته ونهانی‌نفس وی‌را به‌تحلیل می‌برد وباعث سستی وهراسش می‌شود و برای تسلیم به انواع جدید بندگی‌آماده‌اش می‌کند. آزادی مثبت یعنی‌تحقق‌کامل‌قوای فرد وتوانائی برای خودانگیخته وفعال زیستن. ولی‌امروز آزادی به‌نقطه‌ای بحرانی رسیده است واین خطربه‌وجودآمده که به‌تبعیت ازمنطقی‌که در تحرك

---

۱. Thesis

آن نهفته به عکس خود تبدیل شود. آیندهٔ دموکراسی وابسته به‌تحقق فردیت آدمی‌است واین آرمانی است که اززمان رنسانس تاکنون هدف ایده‌ئولوژیکی‌اندیشهٔ نوین به‌شمارآمده است. بحران فرهنگی وسیاسی روزگارما معلول آن نیست که‌آدمیان بیش از اندازه فردیت یافته‌اند، بلکه ناشی‌ازآن است که‌آنچه درنظرما به‌صورت فردیت جلوه‌گرمی‌شده پوستی‌خالی ازمغزبوده است. پیروزی‌آزادی تنها درصورتی میسراست که دراجتماع دموکراتیك، خود فرد ورشد وسعادت وی غایت ومقصود فرهنگك جامعه قرار گیرد، و برای اثبات حق حیات نیازی به توسل به‌موفقیت درزندگی‌یا اموردیگرنباشد وافراد تابع وآلت دست‌قدرتهای خارج ازخویش واقع نشوند، اعم‌ازاینکه این قدرت ازآن دولت باشد یامتعلق به‌یك دستگاه اقتصادی، و وجدان اخلاقی و آرمانهای شخص به‌راستی متعلق‌به‌خود او ومبین هدفهائی‌که ازویژگی‌نفس وی سرچشمه می‌گیرند باشد نه‌تقاضاهای منابع برونی‌که به‌درون وی‌رفته وجزئی‌از اوشده‌اند. این هدفها درهیچیك از ادوار تاریخ نوین قابل تحقق‌کامل نبودند وناگزیرمی‌بایست به‌صورت مقاصدی انتزاعی‌وایده‌ئولوژیك باقی بمانند چه اساس مادی پرورش فردگرائی اصیل مفقود بود. اما امروز سرمایه‌داری این اساس‌را به‌وجود آورده است. مشکل تولید لااقل در اصول‌حل‌شده‌است ومی‌توانیم به‌آینده‌ای پرازنعمت‌وفراوانی‌چشم‌بدوزیم که درآن کمیابی‌وقحطی‌اقتصادی باعث منازعه برسرامتیازات اقتصادی نخواهد گشت. مشکلی‌که‌امروزباآن مواجهیم سازمان دادن به‌نیروهای اقتصادی و اجتماعی به‌نحوی است که‌آدمی به عنوان عضو یك اجتماع متشکل‌ازحالت بردگی‌بیرون‌آمده، حاکم‌براین نیروهاشود.

باآنکه تکیهٔ ما برجنبهٔ روانی آزادی‌است،درعین‌حال‌کوشیده‌ایم نشان دهیم کـه این مسئلهٔ روانی ازاساس مادی هستی انسان، یعنی از ساختمان اقتصادی واجتماعی‌وسیاسی‌اجتماع، قابل‌تفکیك نیست. نتیجه آنکه تحقق‌آزادی مثبت وفردگرائی‌وابسته به‌برخی‌تغییرات اقتصـادی واجتماعی‌است که جزباوجودآنها فرد نخواهد توانست نفس‌خویش را از قوه به‌فعل رساند وآزاد شود. البته هدف این کتاب بحث درمسائلی که ممکن‌است ازلحاظ اقتصادی ازاین اساس مادی نتیجه شوندوبرنامه گزاری اقتصادآینده نیست، ولی‌با این حال بدنیست روشن کنیم که به

عقیدهٔ ماراه‌حل‌مورد نظر درکدام‌جهت قراردارد.

نخست‌این نکته گفتنی‌است‌که باید درحفظ موفقیتهائی‌که نصیب دموکراسی‌نوین شده ازدل وجان کوشید. اصل انتخاب حکومت، یعنی حکومتی‌که منتخب مردم ومسئول‌دربرابر آنهاست، یاحقوقی‌که به‌وسیلهٔ قانون حقوق[1] تضمین شده، هیچیك ازدست دادنی‌نیست. گذشته ازاین، اصول‌جدیدتر دموکراسی‌نیزباید غیرقابل‌مصالحه دانسته شوند وبااعتقاد بدانها بپذیریم‌که جامعه مسئول تمام افراد خویش‌است، ونباید گذاشت هیچیك ازافراد بشرگرسنگی‌بکشد، یا با ارعاب وتخویف وادار به‌تسلیم شود، یا ازترس بیکاری و گرسنگی ازعزت نفس خویش‌بگذرد. برماست که درحفظ این اصول بکوشیم وحتی بسط وتحکیم آنها رانیز برعهده بگیریم.

با اینکه دموکراسی‌تا این میزان- ولو به‌طورغیرکامل- متحقق شده، بازنباید به‌این حداکتفا کرد. برای‌آنکه دموکراسی‌پیشرفت‌کند، لازم‌است آزادی وابتکار وخودانگیختگی، گذشته ازپاره‌ای‌امورخصوصی وروحانی، درزمینهٔ کاروشغل آدمی، یعنی فعالیتی‌که با اساس هستی وی سروکاردارد نیزبیشترشود.

چه شرایط عمومی‌باید موجود باشد تا این‌امرعملی گردد؟ باید کیفیت غیرمعقول وبی‌نقشهٔ اجتماع جای‌خودرا به‌اقتصادی طرح ریزی شده بسپارد که مساعی‌واقعی ومطابق برنامهٔ اجتماع درآن نمایان‌باشد. به‌همان ترتیب که اجتماع موفق شده‌با اصول‌عقلی‌برقوای طبیعت‌چیره شود، باید برمسائل اجتماعی‌نیز مطابق همان روش پیروزگردد. یکی از شرایط ایـن امر، از میان بردن حکومت مخفیانهٔ کسانی است که

---

۱. Bill of Rights، مدرکی‌که حقوق اساسی‌وغیرقـابل انتزاع هرفرد ازمردم امریکا درآن به‌تفصیل بیان و تضمین شده است (مانند آزادی مطبوعات، آزادی مذهب، محاکمه‌باحضورهیأت منصفه، مصونیت درمقابل‌تفتیش وضبط غیرمعقول‌وبی‌دلیل‌ودربرابروجه‌الضمان وجریمهٔ بیش ازاندازه وجز اینها) اعلامیهٔ حقوق بشرفرانسه و اسناد مشابه در ممالك دیگرنظیربلژیك ومکزیك نیزبعدها براساس همین مدرك تهیه وتدوین شدند.ـم.

باوجود تعداد قلیل، بـدون هیچگونه‌مسئولیت در مقابل مردمی کـه سرنوشتشان وابسته به‌تصمیمات آنهاست، صاحب قدرت اقتصادی عظیمند. مهم نیست که این نظام تازه را سوسیالیسم همراه بادموکراسی‌نام دهیم یا به اسمی‌دیگربخوانیم، آنچه اهمیت داردآنکه نظام اقتصادی معقولی به وجود آوریم که درخدمت مقاصد مردم به‌کار افتد. امـروز دستگاه اقتصادی‌ازکنترل اکثریت عظیم مردم‌خارج‌است وامکانی‌برای این‌مردم موجود نیست که بتوانند درکاری که بدان مشغولندازخود به‌راستی‌ابتکار وخودانگیختگی بروزدهند. همه مستخدمند وتنها انتظاری که ازایشان می‌رودآن است که دراجرای اوامربکوشند برای اینکه فرد بتواند در مسئولیتها شریك شود ودرکارخود هوش خلاق به‌کار برد، باید پایه‌های اقتصاد بربرنامه استوارگردد وملت‌با اصول معقول برنیروهای‌اقتصادی واجتماعی‌پیروزشده باشد. جان‌کلام آنکه باید امکان فعالیت‌حقیقی‌به‌فرد بازگردانیده شود وهدفهای اجتماع وغایات شخصی‌وی، نه‌تنها به‌معنای ایده‌ئولوژیك بلکه درعمل نیزحکم واحد یابند وهرکس درکاری کـه برعهدهٔ اوست به‌عنوان امری که ازلحاظ غایات انسانی وی دارای قدرو معناست احساس‌مسئولیت کند وکوشش وعقل به‌کاربرد. بایدهمکاری‌فعال وهوشمندانه‌جانشین آلت قراردادن دیگران گردد، واصل‌حکومت‌مردم، به‌وسیلهٔ مردم وبه خاطرمردم ازحوزهٔ امور سیاسی به‌دایرهٔ اقتصادیات نیز تعمیم داده شود.

پاسخ بدین سؤال که آیایك دستگاه سیاسی‌واقتصادی به‌پیشرفت آزادی انسان کمك می‌کند یانه، با استفاده ازمفاهیم سیاسی واقتصادی به تنهائی میسر نیست. یگانه ملاك سنجش این نکته که‌آیا آزادی به تحقق رسیده، آن است که ببینیم فرد در تعیین زندگی خود و اجتماع سهمی‌دارا شده یاخیر، آنهم نه‌فقط ازطریق عمل رسمی‌رأی دادن، بلکه درکلیهٔ فعالیتهای‌روزانه، درکار ودر روابط بادیگران. خنثی‌کردن اثراتی که ناچیزی اقتصادی درافراد متوسط به‌بارآورده بامنحصرکردن اصول دموکراسی نوین به‌امورصرفاً سیاسی امکان‌پذیر نیست. به‌همین قیاس، مفاهیمی‌کاملا اقتصادی چون سوسیالیزه کردن (اجتماعی‌کردن)[1] وسایل

۱- Socialization

تولید نیز به تنهائی دردی دوا نمی‌کنند. البته غرض در اینجا معنای شیادانهٔ لفظ سوسیالیسم که دربرخی زمینه‌ها چون ناسیونال سوسیالیسم نازیها به‌اقتضای هدفهای آنی به‌کار می‌رود نیست. منظور کشور روسیه است که درآن سوسیالیسم معنائی فریبنده یافته و با اینکه سوسیالیزه شدن وسایل تولید به‌مرحلهٔ عمل در آمده است، یك دستگاه اداری نیرومند تودهٔ عظیم مردم را آلت فعل‌قرار می‌دهد. این امر برای مسدود کردن راه پرورش آزادی وفردگرائی کافی است حتی اگر نظارتی که به‌وسیلهٔ دولت اعمال می‌شود به سود اکثریت مردم باشد.

سوء استعمال کنونی الفاظ به‌خاطر پنهان کردن حقایق در هیچ روزگار سابقه نداشته است. خیانت به متفقین، سیاست تسکین و مدارا خوانده می‌شود، تجاوز نظامی، دفاع در برابر تاخت وتاز نام می‌گیرد، تسخیر ملل کوچك، پیمان دوستی لقب می‌یابد، ومنکوب کردن وحشیانهٔ مردم، به‌جامهٔ ناسیونال سوسیالیسم درمی‌آید. سوء استفاده ازکلمات به الفاظی چون دموکراسی وآزادی واصالت فرد نیز تسری یافته است. ولی باتمام این احوال، بیش از یك راه برای تعریف اختلاف حقیقی بین دموکراسی وفاشیسم وجود ندارد. دموکراسی یعنی دستگاهی که شرایط اقتصادی وسیاسی وفرهنگی لازم برای پرورش کامل افراد را به‌وجود می‌آورد، وفاشیسم به‌هر اسم که‌باشد، یعنی دستگاهی که پرورش فردیت اصیل را روبه‌کاستی می‌برد وافراد را تابع مقاصدی خارج از هستی آنان می‌کند.

شك نیست که یکی ازبزرگترین مشکلاتی که درراه فراهم آوردن موجبات تحقق دموکراسی وجود دارد تناقض میان یك اقتصاد مطابق برنامه و همکاری فعال از جانب فرد فرد مردم کشور است. نیازیك اقتصاد طرح‌ریزی شدهٔ مناسب حال یك نظام صنعتی بزرگ به تمرکز امور و بالنتیجه به یك دستگاه اداری برای گردانیدن این تشکیلات متمرکزاست. ازطرف دیگر، همکاری فعال فردفرد مردم و واحدهای کوچك به‌عدم تمرکز اموراحتیاج دارد. پس برای اینکه یك اقتصاد طرح‌ریزی شده دوباره موجب نشود که مردم آلت فعل قرار گیرند، باید برنامه‌ای که در سطح بالا ریخته می‌شود با تشریك مساعی طبقات پائین‌تر روبرو گردد، وبه‌عبارت دیگر، زندگی‌اجتماعی بدون هیچ‌وقفه

مداوماً ازپائین به‌بالا جریان داشته باشد. تلفیق این دوامر، یعنی تمرکز وعدم تمرکز، ازمهمترین وظایف اجتماع است ویقیناً گره گشودن از آن ازحل‌مسائلی‌که درعلوم وفنون وجود داشته ولـی با موفقیت انجام پذیرفته وسبب چیرگی تقریباً کامل ما برطبیعت گشته است[1]، مشکلتر نیست. ولی‌شرط کامیابی آن است که اولا معتقد شویم باید راه‌حلی‌یافته شود وثانیاً به‌مردم وبه‌توانائی ایشان برای حفظ منافع حقیقی و انسانی خودشان ایمان داشته باشیم.

مشکلی‌که با آن مواجهیم بیش‌وکم همان مسئلهٔ ابتکارفردی‌است. دیدیم که درزمان رواج سرمایه‌داری لیبرال، یکی‌از بزرگترین‌محرکین رشد دستگاه اقتصادی وپرورش شخصی، ابتکارفردی بود. این‌نکته نیز گفتنی‌است که این محرك فقط جنبه‌های عقلانی‌وارادی انسان راپرورش داد و ازجهات دیگرمردم را تابع هدفهای اقتصادی کرد. دردوره‌ای‌که سرمایه‌داری به‌رقابت فراوان‌آمیخته بود وبه‌واحدهای مستقل‌اقتصادی بیشمارفرصت عمل می‌داد وهرکس به‌خاطرخود به فعالیت می‌پرداخت، میدان برای به‌کارافتادن اصل ابتکارفردی فراختر ازهمیشه بود. ولی امروزاین میدان‌تنگ شده است‌وفقط عده‌ای قلیل‌قادربه ابرازابتکارند. اکنون این اصل‌به شرطی‌می‌تواند دوباره به فعلیت برسد وگسترش یابد وموجب آزاد شدن شخصیت گردد که از کلیهٔ جوانب اجتماع بالاتفاق کوششی‌معقول به‌ظهور رسد وبرای تضمین همکاری واقعی وحقیقی‌وفعال ازطرف‌حتی‌کوچکترین واحدهای دستگاه، تمرکزامور حتی‌المقدوراز میان برداشته شود.

انسان فقط به شرطی می‌تواند برآنچه اکنون براو چیره گشته وبه جانب درماندگی ونومیدی سوقش می‌دهد پیروز گردد، یابه عبارت رساتراحساس تنهائی‌وناتوانی‌خودرا تسخیرکند، کـه اجتماع را به زیر حکم درآورد و دستگاه اقتصادی‌را تابع غایات خوشبختی انسانی‌خود گرداند ودر سیرامورِاجتماع شرکت جوید وسهمی بخواهد. امروز رنج آدمی‌ازتنگدستی‌نیست، درداین است که دریك‌ماشین کوه‌پیکر به‌صورت مهره‌ای درآمده وزندگی‌اش ازمعنی‌تهی‌گشته‌است. دموکراسی می‌تواند

---

۱. خوش‌بینی مؤلف محل تأمل است.ـم.

برهرنوع دستگاه قدرت‌گرا پیروزگردد به شرط آنکه به‌جای عقب‌نشستن حمله آغازکند وبر آن شود که برهدفی که جنگاوران راه آزادی درطول چند قرن گذشته پیش گرفتند جامهٔ عمل بپوشانند. شکست نیروهـای نیستی‌گرای واصحاب انکار تنها در صورتی میسر است که دموکراسی مردمان را ازبزرگترین ایمانها، یعنی ایمان به‌زندگی وبه‌راستی، بیاکند وبدانها بیاموزد که به‌آزادی اعتقاد بورزند وبرای تحقق فعال و خـود انگیختهٔ نفس‌فردی‌خویش به‌جستجوی آن روند.

ضمیمه

خوی و سیر اجتماع

کوشش‌ما دراین کتاب مصروف آن شد که ارتباط متقابل میان عوامل اجتماعی- اقتصادی، روانی، وایده‌ئولوژیکی‌را به وسیلهٔ تحلیل بعضی‌دوره‌های تاریخ‌ازقبیل روزگار رفرم وصحنهٔ کنونی جهان بررسی کنیم. ولی‌چون ممکن است برخی‌ازخوانندگان به مسائلی‌که از لحاظ نظری‌دراین تحلیل‌پیش می‌آیدعلاقه داشته باشند،دراین ضمیمه‌به‌بحث کوتاهی دربارهٔ اساس عمومی نظری تحلیلی‌که عرضه کرده‌ایم خواهیم پرداخت.

دربررسی عکس‌العملهای روانی یک‌گروه اجتماعی، سروکار ما درحقیقت باساختمان‌خوی‌اعضای‌آن است.ولی‌با اینکه اشخاص‌بالانفراد مورد عنایت قرار می‌گیرند توجه برربخشی‌ازساختمان‌خوی آنان تمرکز می‌یابد که بین بیشتر اعضای گروه مشترك است، نه بر ویژگیهائی که به‌واسطهٔ آنها هرفرد ازدیگران ممتازمی‌شود.این‌خوی مشترك‌رامی‌توان **خوی اجتماعی**نام داد. پیداست که جنبهٔ عمومی‌خوی اجتماعی‌بیشتر از خوی فردی است. در تشریح خوی فردی، مجموعهٔ خصایص مورد نظراست که بایك ترکیب یاشکل اختصاصی ساختمان شخصیت هرفرد را به‌وجود می‌آورد درصورتیکه‌خوی مشترك فقط شامل‌منتخباتی‌ازاین خصایص است وموجدآن **هستهٔ اصلی‌ساختمان‌خوی اکثریت اعضای**

هر گروه است که در نتیجهٔ پاره‌ای تجربه‌های اساسی وطرز مشترك زندگی ایشان پدید آمده است. البته «کجروان»[1] همیشه وجود دارند وازلحاظ ساختمان خوی بادیگران به‌کلی متفاوتند، ولی ساختمان خوی اغلب اعضای گروه با اختلافاتی ازهمان هستهٔ اصلی‌مایه می‌گیرد که خود محصول عوامل اتفاقی‌مربوط به‌ولادت ونسب وتجربهٔ زندگی‌است. این عوامل‌درافراد مختلف یکسان نیستند وبدین سبب‌برای فهم کامل‌هرکس باید ازجهات ممیزهٔ وی‌یاری گرفت. اما اگرمنظورآن باشد که‌بفهمیم انرژی انسانی از چه راه و چگونه به عنوان یك نیروی مولد در یك نظام‌معین اجتماعی به‌کار می‌افتد، بایدخوی اجتماعی را مورد بررسی قرار دهیم.

مفهوم خوی اجتماعی‌کلید تفهم سیر اجتماع است. از نظر روانشناسی‌تحلیلی، منش‌یاخوی به‌معنای پویای‌آن قالب خاصی‌است که به‌انرژی آدمی شکل می‌بخشد. این شکل‌یابی به وسیلهٔ انطباق پویای نیازمندیهای انسان با طرز زندگی شایع در هراجتماع انجام می‌پذیرد. خوی نیزبه‌نوبهٔ‌خود افکارواحساسات وافعال فرد را معین‌می‌کند. مشاهدهٔ این امردرمورد اندیشه‌های‌خودمان به‌آسانی‌میسر نیست چه‌دراین‌تصوریم که تفکریك فعل‌منحصراً عقلی‌ومستقل ازساختمان‌روانی‌شخصیت است. این عقیده البته به‌خطاست وهرچه اندیشه بیشترمتوجه مسائل اخلاقی وفلسفی وسیاسی‌وروانی واجتماعی شود و کمتر به اشیاء وامور تجربی بپردازد مصادیق این تصورنیزتقلیل می‌یابند. البته تفکرباید به‌پیروی ازمبانی‌منطق صورت گیرد، ولی‌ازاین یك نکته که‌بگذریم خواهیم‌دید که ساختمان شخصیت متفکراندیشه‌های وی را دربارهٔ مسائلی که ذکر کردیم مشخص می‌کند. این‌اصل همیشه صادق است اعم ازاینکه مصداق آن یك دستگاه نظری وسلسله‌ای مدون ازآراء باشد یایك مفهوم‌واحد کلی چون عشق یا عدالت یا تساوی یا فداکاری. هرآئین یا هرمفهوم کلی‌دارای یك زادگاه هیجانی‌یا عاطفی است که در ساختمان خوی فرد ریشه دارد.

شواهد این امر در فصلهای گذشته بسیار دیده شد. در زمینهٔ

---

1. Deviants

آئینها، ازاوایل پروتستانیسم وقدرت‌گرائی‌نوین مثال زدیم و کوشیدیم ریشه‌های هیجانی‌آن‌را پدیدار کنیم. درمورد مفاهیم یاتصورت‌کلی‌نشان دادیم کـه بـرای خصلت سادیستی- مازوخیستی، فی‌المثل محبت یعنی وابستگی‌به‌خاطر همزیستی، نه‌ثبوت متقابل ویگانگی‌براساس برابری، فداکاری یعنی‌تبعیت‌کامل نفس ازقدرتی‌بالاتر،نه‌عرض‌اندام ازلحاظ ذهنی و اخلاقی، تفاوت یعنی تفاوت قدرت، نه تحقق نفس براساس برابری، شجاعت یعنی‌آمادگی برای تسلیم وتحمل رنج، نه‌اثبات فردیت دربرابر قدرتها، و عدالت یعنی‌آنکه هرکس‌آنچه رامستحق است به‌دست‌آورد، نه‌اینکه بدون قید و شرط دعوی آن کند که باید از حقوقی که ازاو گرفتنی‌نیست نصیب برد. ممکن است دونفر یا دوشخصیت مختلف از همان الفاظ (مثلاکلمهٔ عشق)استفاده کنند ولی برحسب ساختمان خوئی که دارند هر کـدام معنای دیگری از آن‌کلمات قصد کنند. باتجزیه و تحلیل مفاهیم از لحاظ روانی ممکن است از بسیاری آشفته فکـریها جلوگیری کرد چه دراین زمینه یك طبقه‌بندی صرفاً منطقی محکوم به شکست است.

کلید فهم روح فرهنگ هراجتماع پی‌بردن بدین واقعیت است که اندیشه‌ها ازیك زادگاه هیجانی‌برمی‌خیزند. هراجتماع یا هریك از طبقات آن‌دارای شخصیت‌اجتماعی‌خاصی‌است که براساس‌آن اندیشه‌های مختلف پرورش می‌یابند و نیرومند می‌شوند. مثلا این تصور که‌کار و موفقیت هدف‌اصلی‌زندگی‌است به‌سبب‌احساس شك وتنهائی‌انسان دوران جدید قوام گرفت ومقبول‌افتاد. ولی اگرکسی برود و در میان سرخ- پوستان امریکای جنوبی یا دهقانان مکزیك مبلغ فکر کوشش و تلاش مدام شود، رنج بیهوده برده‌است‌چه اگربه‌زبان ایشان هم‌صحبت کند، با درنظرگرفتن ساختمان خوی این مردم، قصد وی مفهوم نخواهد شد. به همین‌قیاس، هیتلر وآن‌دسته ازمردم آلمان که ازلحاظ ساختمان‌خوی با اومشابهت دارند صادقانه احساس می‌کنند که هرکس فکرکند ممکن است جنگ به‌کلی ازمیان برداشته شود یا احمق است یا دروغگو چه به‌اعتبارخوی اجتماعی‌خود زندگی‌خالی‌ازرنج وفاجعه‌را همانقدرنامفهوم می‌یابند که‌آزادی وبرابری‌را.

برخی‌گروهها به‌طورهشیار اندیشه‌ای را می‌پذیرند ولی به سبب

خصوصیات خوی اجتماعی خود به راستی تحت تأثیر آن قرار نمی‌گیرند. اینگونه اندیشه‌ها سرمایهٔ اعتقادات هشیار مردمند ولی در ساعات بحرانی عملی مطابق آنها انجام نمی‌شود. گواه این نکته نهضت کارگری آلمان درزمان پیروزی نازیسم است. پیش از هیتلر اکثریت عظیم کارگران آلمان به احزاب سوسیالیست یا کمونیست رأی می‌دادند و به اندیشه‌هائی که از طرف این دوحزب عرضه می‌شد ایمان داشتند. به‌عبارت دیگر، **دامنهٔ** شیوع اعتقاد بدین اندیشه‌ها درمیان کارگران بسیار وسیع بود. ولی **وزنی** که طبقهٔ کارگر برای این افکار قائل بود با این وسعت دامنه تناسبی نداشت. ظاهراً مخالفان سیاسی نازیسم برای دفاع ازاین اندیشه‌ها حاضر به مبارزه بودند، ولی وقتی تاخت‌وتاز نازیها آغاز شد، مخالفی وجود نداشت. تا هنگامی که قدرت دردست احزاب دست‌چپ بود بسیاری ازپیروان آنها به برنامه‌های حزبی ایمان داشتند، ولی وقتی لحظهٔ بحرانی فرا رسید آمادهٔ استعفا شدند. یکی از دلائل این امر که درنتیجهٔ تجزیه و تحلیل دقیق ساختمان خوی کارگران آلمان بدان می‌رسیم آن بود که نوع شخصیت بیشتر آنان ازهمان قبیل بود که دربحث ازخویهای قدرت‌گرا وصف آن گذشت. احساس احترام به‌قدرتهای موجود در دلشان ریشه‌های عمیق داشت و آنچه اکثریت به‌اقتضای ساختمان شخصیت به‌راستی طالب آن بود با تأکید سوسیالیسم براستقلال فردی در مقابل مراجع قدرت و تکیه برهمبستگی آدمیان دربرابرعزلت فرد مغایرت داشت. یکی ازاشتباهات رهبران رادیکال این بود که وسعت دامنهٔ اعتقاد بدین اندیشه‌هارا ملاك سنجش نیروی احزاب خود گرفتند وازوزن این افکار در اذهان پیروان به غفلت درگذشتند.

به‌عکس، باتحلیل آئینهای پروتستانیسم وکالونیسم نشان دادیم که سبب قوت واعتباراندیشه‌های نهفته دراین مذاهب مقبول افتادن آنها نزد نیازها واضطرابات موجود در ساختمان خوی مردم بود. به‌عبارت کلی‌تر، **اندیشه‌ها تا جائی دارای قوت و اعتبارند که بتوانند نیازهای برجستهٔ انسانی یك خوی اجتماعی راجواب گویند.**

اعمال آدمی نیز به‌سان افکار و احساساتش به‌وسیلهٔ ساختمان خوی وی تعیین می‌شوند. کسی که با وجود نادرستی چهارچوبهٔ نظری بدین کشف رسید فروید بود. درمورد نوروتیکها کاملا روشن است که

افعال به‌وسیلهٔ تمایلاتی‌که درساختمان‌خوی غلبه دارند تعیین می‌گردند. به‌آسانی می‌توان فهمید که وسواس برای شمردن پنجره‌های خانه و سنگهای پیاده‌رو فعالیتی است که از بعضی سائقهای یك‌خوی وسواسی سرچشمه می‌گیرد. ولی درمورد افراد بهنجار به‌نظر می‌رسد که تعیین کنندهٔ افعال‌ملاحظات عقلانی‌واقتضای واقعیات‌است، درصورتیکه‌به‌یاری مشاهدات روانکاوی می‌توان پی‌برد که آنچه رفتار معقول نام یافته نیز بیشتر به‌وسیلهٔ ساختمان خوی تعیین می‌گردد. درگفتگو ازمعنای کار درنظر انسان جدید مثالی ازاین‌نکته به‌دست دادیم وگفتیم‌که میل‌شدید به‌کار بلاانقطاع از تنهائی و اضطراب سرچشمه می‌گیرد. وسواس برای کارکردن باطرز فکری‌که دراجتماعات دیگر نسبت‌به‌کار وجود دارد از این‌جهت مغایراست که درآنجا مردم آن مقدارکه لازم‌است کارمی‌کنند ونیروهای‌دیگری از درون، درساختمان خوی‌آنان، به‌سوی کارسوقشان نمی‌دهد. ولی چون‌اکنون جنبش درونی به‌سوی‌کار درهمه یکسان‌وجود دارد وبه‌اضافه برای ادامهٔ زندگی این مقدار کار از ضروریات به‌شمار می‌رود، غیر معقول بودن این خصیصه ممکن است به آسانی از نظر دور بماند.

سؤالی که باید اکنون مطرح شود آن است که خوی یا منش چه‌کاری برای فرد وچه‌کاری برای اجتماع انجام می‌دهد. درمورد فرد پاسخ بدین‌پرسش مشکل نیست. وقتی خوی‌فرد بیش‌وکم همرنگ‌خوی اجتماع شد، سائقهای غالبی که درشخصیت وی وجود دارند اورا برآن می‌دارند که آنچه‌را درتحت شرایط خاص فرهنگ اجتماع ضروری و مطلوب‌است انجام دهد. بدین‌ترتیب، مثلا اگر درکسی سائقی نیرومند برای امساك وکراهتی شدید نسبت به‌مخارج تجملی وجود داشت، این سائق اورا مددکار می‌شود (البته مشروط برآنکه چنین‌کسی از زمرهٔ مغازه‌داران خرد وبقایش وابسته‌به‌پس‌انداز و صرفه‌جوئی باشد). علاوه براین‌وظیفهٔ اقتصادی، خصائص خوی‌وظیفه‌ای صرفاً روانی نیزبرعهده دارند که‌آن‌نیز شایان‌اهمیت‌است. کسی‌که میل به‌پس‌انداز ازشخصیتش سرچشمه می‌گیرد، وقتی بتواند موافق این‌میل عمل‌کند ازلحاظ روانی رضایتی عمیق‌بر می‌گیرد،به‌عبارت دیگر،نه‌تنها عملا سود می‌برد، بلکه رضایتی روانی نیز احساس می‌کند. شاهد این معنی فی‌المثل زنی از

طبقهٔ متوسط پائین‌است که وقتی‌دربازار خرید می‌کند می‌توان به‌آسانی مشاهده‌کرد که همانقدر ازاینکه چند دینار صرفه‌جوئی‌کرده خوشحال است که شخصی با خوئی دیگر ازتمتع از یك‌لذت بزرگ حسی. این رضایت روانی منحصر به‌اوقاتی‌که‌شخص مطابق خواسته‌هائی‌که‌درساختمان[9] خوی وی ریشه دارند عمل‌می‌کند نیست، خواندن وشنیدن اندیشه‌هائی که به‌سبب توافق با این خواسته‌ها مورد پسند قرار می‌گیرند نیزهمین گونه رضایت به‌بارمی‌آورد. خوی قدرت‌گرا مجذوب ایده‌ئولوژیی‌است که طبیعت‌را به‌عنوان نیروئی‌قاهر توصیف می‌کند وتسلیم دربرابر آنرا الزامی می‌داند. خطابه‌ای‌که باسادیسم‌به‌شرح وبسطوقایع سیاسی بپردازد به‌عمق چنین خوئی نفوذ می‌کند، وهمان عمل خواندن یاشنیدن این مطالب به‌رضایتی روانی منجرمی‌شود. حاصل‌کلام‌آنکه **خوی ازلحاظ ذهنی وظیفه دارد شخص بهنجار را به‌جانب افعال عملاضروری هدایت کند و ضمناً رضـــایتی روانی نیز از این فعالیت نصیب سازد .**

برای بررسی وظیفه‌ای‌که خوی اجتماعی درسیر اجتماع انجام می‌دهد، از مطلبی که دربارهٔ کار این خوی برای فرد گفته شد آغاز می‌کنیم. گفتیم که دراثر انطباق با شرایط اجتماع آدمی به پرورش خصایصی توفیق می‌یابد که وادارش می‌کنند به **میل خود** آنگونه که **باید** عمل‌کند. اگر دریك اجتماع معین خوی اکثریت مردم ـ یعنی خوی اجتماعی ـ با وظایفی که شخص باید درآن اجتماع انجـام دهد منطبق شد، انرژیهای مردم درقالبهائی‌شکل‌می‌یابندو تبدیل‌به‌نیروهای مولدی می‌گردند که بدون آنها ادامهٔ کار آن اجتماع میسر نیست . بگذارید یکبار دیگر بمثال « کار » بازگردیم: دستگاه صنعتی نوین در این‌عصر ایجاب می‌کندکه بیشتر انرژی‌ما به‌جانب‌کار هدایت شود. اگرمردم فقط به‌خاطر ضروریات خارج به‌کار می‌پرداختند، میان‌آنچه باید انجام دهند وآنچه میل داشتند بکنند اصطکاك ایجادمی‌شد و این امر موجب تقلیل کارآمدی می‌گشت. ولی به‌سبب انطباق پویای خوی با شرایط اجتماع، به‌جای ایجاد اصطکاك، انرژی انسانی داعیهٔ آن می‌شود که‌آدمی‌مطابق ضروریات اقتصادی اجتماع عمل‌کند. بدین‌ترتیب، به‌جای آنکه نیروئی‌ازخارج‌مردم این‌روزگار رااین چنین به‌کارکردن

مجبورکند، وسواسی ازدرون به‌سوی‌کار سوقشان می‌دهد، ومعنای‌روانی همین وسواس بود که‌کوشیدیم با تجزیه‌وتحلیل روشن‌کنیم. مثالی‌دیگر می‌زنیم. به‌جای اطاعت از قدرتهای برونی و آشکار، معاصران ما در درون خویش‌قدرتی به‌نام وجدان‌اخلاقی یاحس‌وظیفه به‌وجودآورده‌اند که درنظارت آنان ازهرقدرتی برونی مؤثرتر است. به عبارت دیگر، **خوی اجتماعی ضروریات خارجـــی‌را به‌درون می‌برد و به‌باطن فرد می‌آمیزد و بدین‌ترتیب انرژی انسانی را به‌خاطر یك نظام اقتصادی و اجتماعی معین تجهیز می‌کند.**

همانگونه که دیده شد، پس‌از به‌وجودآمدن برخی نیازها در ساختمان خوی، هررفتاری که به‌مطاوعت این احتیاجات انجام پذیرد هم ازلحاظ روانی وهم ازنظر مادی منجر به‌رضایت می‌شود. تازمانی‌که اجتماعی ازهردو نظررضایت فرد را تأمین‌کند، نیروهای روانی موجب تحکیم ساختمان‌آن می‌گردند. ولی دیر یازود سرانجام فاصله‌ای پدید خواهد آمد.درهمان حال‌که شرایط اقتصادی تازه‌ای به‌وجود می‌آیند، ساختمان قدیم خوی به‌جای می‌ماند و خصایص کهن دیگر به‌کار این شرایط نوین نمی‌خورند. مردم به‌سان گذشته مطابق ساختمان خوئی‌که دارند عمل می‌کنند، ولی یا افعالشان درآنچه درزمینهٔ اقتصادیات پیشه کرده‌اند مانع پیشرفتشان می‌گردند یا اصولا موفق به‌یافتن وضعی کـه اجازه دهد موافق « طبیعت » خود رفتار کنند نمی‌شوند. برای روشن شدن مقصود، ساختمان خوی اعضـای طبقهٔ متوسط قدیـم را خاصه در کشورهائی‌چون آلمان‌که لایه‌بندی طبقاتی درآنها سخت و پابرجاست مثال می‌زنیم. ارزش صفاتی چون قناعت وصرفه‌جوئی واحتیاط و دیر باوری که از قدیم در طبقهٔ متوسط از فضائل به شمار می‌رفتند به‌کاستی می‌گرائید ودرعوض قدرصفاتی تازه مانند ابتکار و آمادگی برای تن به مخاطره دادن و جسارت فزونی می‌گرفت. حتی در مواردی که هنوز کسانی ازقبیل مغازه‌داران خرد از فضائل قدیم منتفع می‌شدند، امکان برای سرمایه‌گزاری کوچك‌چنان محدود شده‌بود که فقط عده‌ای بسیار قلیل از اخلاف طبقهٔ متوسط می‌توانستند از خصـایص کهن در پیشهٔ اقتصادی خود فایده‌ای برگیرند. روزگاری بودکه خصایصی‌که درنتیجهٔ تربیت درخوی اینان پرورش یافته‌بودند باوضع طبقاتیشان منطبق مـی

شدند، ولی بعد رشد اقتصاد از رشد خوی سبق گرفت و فاصله‌ای که میان تحولات اقتصادی وروانی به‌وجود آمد به‌وضعی منجر شد که‌دیگر احتیاجات روحی‌افراد به‌وسیلهٔ فعالیتهای اقتصادی معمول ارضاء نمی گشتند. البته خود احتیاجات به‌جای باقی بودند و لاجرم می‌بایست به راههای دیگر اقناع شوند. تلاش کوته‌نظرانه وخودپسندانه برای جلب منفعت قبلا نیز ازخصوصیات طبقهٔ متوسط به‌شمار می‌رفت، ولی اکنون به‌جای آنکه‌به‌خود شخص محدود شود به‌سطح‌همهٔ ملت‌گسترش می‌یافت. جنبشهای درونی ناشی ازسادیسم سابقاً در تنازعات ورقابتهای خصوصی میدان عمل می‌یافتند، اما اینك‌قسمتی به‌صحنهٔ اجتماع وسیاست منتقل می‌شدند و بعضاً در اثر ناکامی تشدید می‌گشتند و با برافتادن عوامل محدود کنندهٔ قدیم، از طریق آزارگری وجنگ رضایت می‌طلبیدند. نتیجه آنکه در اثر امتزاج با کیفیات ناکام کنندهٔ اوضاع، نیروهای روانی به‌جای تحکیم نظام اجتماعی موجود، به‌مادهٔ منفجر تبدیل‌شدند ودرخدمت گروههائی‌که به‌نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن‌یك اجتماع دموکراتیك کمر بسته بودند به‌کار افتادند.

تا به‌حال دربارهٔ نقش تعلیم و تربیت در به‌وجودآمدن خوی اجتماعی سخنی نگفته‌ایم، ولی‌ازآنجا که بسیاری روانشناسان روشهای معمول درآموزش مربوط به اوان طفولیت وشیوه‌های جاری در تعلیم و تربیت کودك درحال رشد را **علت** پرورش خوی می‌دانند، به‌نظر می رسد تذکری در این باب بجا باشد. نخست باید بپرسیم مقصود ما از تعلیم وتربیت چیست. با اینکه ممکن‌است تعلیم وتربیت را به‌راههای مختلف تعریف‌کرد، به‌نظر می‌رسد ازنظرسیر اجتماع بتوان چنین‌گفت که وظیفهٔ اجتماعی تعلیم وتربیت آن‌است‌که شرایط لازم‌را برای نقشی که فرد باید بعداً در اجتماع به‌عهده بگیرد در وی به‌وجودآورد، یا به عبارت دیگر، خوی اورا به‌نحوی شکل بخشد که کمابیش مطابق‌خوی اجتماعی شود وخواسته‌های شخص‌را با ضروریاتی که‌نقش اجتماعی‌وی به‌میان خواهدآورد منطبق‌گرداند. آنچه دستگاه تعلیم و تربیتی هر اجتماع را مشخص می‌کند همین وظیفهٔ اجتماعی آن است. بنابراین ساختمان یك اجتماع ویا ساختمان شخصیت افرادآن به‌وسیلهٔ فرایند تربیتی قابل توجیه نیست بلکه باید دستگاه تعلیم وتربیت را برحسب

ضروریاتی که ساختمان اجتماعی و اقتصادی اجتماع به‌وجود می‌آورد توجیه کرد. البته در اهمیت عظیم شیوه‌های تربیتی به‌عنوان مکانیسم هائی که افراد را درقالبهای مطلوب شکل می‌بخشد جای بحث نیست. می‌توان دراین شیوه‌ها به‌چشم وسایلی نگریست‌که خواسته‌های اجتماع را به‌صورت صفاتی درخود افراد درمی‌آورند. پس با اینکه شیوه‌های تربیتی **علت** به‌وجود آمدن یك خوی اجتماعی خاص نیستند، باید گفت در ردیف مکانیسم‌هائی به‌شمارمی‌روند که باعث شکل گرفتن‌خوی می‌گردند، ودر این معناست که می‌توان ادعا کرد فهم و آگاهی بر شیوه‌های معمول درتعلیم‌وتربیت باید ازارکان تجزیه وتحلیل اجتماعی که به‌انجام وظیفه مشغول است محسوب شود.

آنچه گفته شد، دربارهٔ یکی از بخشهای فرایند تربیتی، یعنی **خانواده**، مخصوصاً صادق است. فروید نشان داد که تجربیاتی که در ابتدای طفولیت برای‌کودك حاصل می‌شوند درشکل‌بخشیدن به‌ساختمان خود وی دارای تأثیر قاطعند. ولی اگر چنین است، می‌توان پرسید چگونه طفلی‌که در فرهنگ ما تقریباً هیچ تماسی با حیات اجتماع ندارد به‌قالب آن درمی‌آید؟ پاسخی که می‌دهیم آن‌است که پدر ومادر سازمان تربیتی اجتماع‌را باتغییراتی که خود شخصاً درآن می‌دهند در مورد کودك اعمال می‌کنند و، به‌اضافه، خوی اجتماعی جامعه یاطبقه‌ای را که ازآن برخاسته‌اند درشخصیت خود جلوه‌گر می‌سازند، وبه‌عنوان نمایندگان آن، بدون آنکه بخواهند کاری بکنند، خود به‌خود محیط روانی یا روح آن اجتماع را به‌فرزندان منتقل می‌گردانند. **بنابراین می‌توان خانواده‌را عامل یا کارگزار روانی اجتماع دانست.**

گفتیم که خوی اجتماعی ازطرز زندگی‌اجتماع شکل می‌گیرد، ولی نکته‌ای‌را نیزکه درفصل اول این‌کتاب زاجع به‌مسئلهٔ انطباق پویا به‌میان آوردیم باید دوباره یادآورشویم. البته ضروریات اجتماعی و اقتصادی خاص ساختمان اجتماع است که آدمی‌را به‌قالب می‌کشد، ولی برقابلیت انطباق مردم نیز حدی متصوراست. همانطور که برخی احتیاجات فیزیولوژیك انسان‌آمرانه رضایت می‌طلبند، پاره‌ای امور روانی نیزوجود دارند که باید ارضاء شوند، و اگر ناکام مانندند منجر به‌بعضی‌عکس‌العملها می‌گردند. مهمترین این‌امور، استعداد رشدکردن

وپرورش یافتن وتحقق‌بخشیدن به‌قوائی‌است که در طول تاریخ در آدمی پدید آمده‌اند مانند قوهٔ تفکر آفریننده ونقاد یا استعداد برای کسب تجربه‌های متمایز هیجانی و حسی. هریك از این قوا دارای تحرکی مخصوص به‌خود است، ووقتی درنتیجهٔ سیر تکامل به‌وجود آمد، باید به وسیله‌ای‌بیان‌شود. ممکن‌است این استعداد بیان‌را ناکام گذارد وسرکوب کرد، ولی‌سرکوبی به‌عکس‌العملهائی جدید، خاصه به‌پیدایش‌جنبشهائی درونی‌برای تخریب وهمزیستی، منجر می‌شود. گرایش عمومی به‌جانب رشد درحقیقت معادل روانی همین‌استعداد نمو در قلمرو جسمانی‌است، و اگر گرایشهای دیگری چون آرزوی آزادی وانزجار ازظلم ازآن سرچشمه می‌گیرند، سبب جزاین نیست که‌آزادی شرط اساسی رشداست. البته آرزوی‌آزادی نیز ممکن است سرکوب و ازآگاهی آدمی به‌دور نگاه داشته‌شود، ولی بازبالقوه به‌هستی‌خود ادامه می‌دهد وبه‌وسیلهٔ‌نفرت هشیار یا ناهشیاری‌که همیشه همراه سرکوفتگی است علائمی از وجود به‌ظهور می‌رساند

همچنین‌دلایلی در دست‌است که می‌توان فرض‌کرد تلاش به‌سوی عدالت وراستی جزء غیر قابل انفکاك طبیعت آدمی است، ومانند تلاش به‌خاطر آزادی می‌تواند سرکوب شود یا انحراف حاصل‌کند. البته‌چنین فرضی خالی از اشکال نیست. دین وفلسفه وجود این استعدادات را بر حسب قانون طبیعت یا به‌وسیلهٔ این‌فرض که خداوند آدمی‌را شبیه خود آفریده توجیه می‌کنند، واگر ماهم می‌توانستیم به‌چنین فرضی متوسل شویم کارآسان بود. ولی اینگونه توجیه‌را دربحث ما راهی‌نیست. تنها راهی‌که به‌عقیدهٔ ما ممکن‌است به‌علت‌تلاش برای عدل وراستی پی‌برد، تجزیه و تحلیل سراسر تاریخ اجتماعی‌وفردی بشر است که نشان می دهد مهمترین سلاح ناتوانان درمبارزه به‌خاطر آزادی ورشد، عدالت‌و حقیقت بوده‌است. گذشته از اکثریت مردم که همیشه در طول تاریخ ناگزیر به‌دفاع ازخود دربرابر گروههای ظالم واستثمارگر بوده‌اند، هرکس نیز درکودکی باید از دوره‌ای بگذرد که درآن‌گرفتار ناتوانی است. دراین‌حالت ناتوانی است‌که به‌نظرما خصایصی نظیر حس عدالت و حقیقت پرورش پیدا می‌کنند و به‌صورت قوا یا استعداداتی مشترك میان همهٔ آدمیان در می‌آیند. پس بدین نتیجه می‌رسیم که **با آنکه**

پرورش خوی به‌وسیلهٔ شرایط اساسی حیات صورت می‌گیرد، و طبیعت انسان ازنظر زیست‌شناسی ثابت نیست، معهذا این‌طبیعت درخودش دارای تحرکی است که یکی ازعوامل فعال را درتحول اجتماع تشکیل می‌دهد. حتی اگرهنوز نمی‌توانیم ماهیت دقیق این تحرك را ازنظـر روانشناسی به‌قالب بیان بیاوریم، باید وجـود آن‌را تصدیق کنیم، وبه‌خاطر اجتناب از اشتباهاتی کـه تصورات کلی زیست شناسی ومابعدالطبیعی به‌همراه می‌آورند، به‌دام اشتباه اصحاب نسبیت درجامعه شناسی نلغزیم که معتقدند آدمی لعبتك است و سر ریسمانش در کف لعبت‌باز شرایط اجتماعی قرار دارد. پایهٔ حقوق جدائی‌ناپذیر انسان‌برای تمتع ازآزادی وخوشبختی درصفات ذاتی اوست که‌برحسب آن به‌خاطر زیستن وبزرگ‌شدن و ظاهر ساختن قوائی که طی‌تحـول تاریخ در او پرورش یافته‌اند تلاش می‌کند.

اکنون‌می‌توانیم به‌بیان مهمترین تفاوتهائی‌که ازنظرروانشناسی میان راه ما دراین‌کتاب وراه فروید وجود دارد بپردازیم. اولین‌تفاوت درفصل اول به‌طور مشروح مورد بحث قرار گرفت و بدین‌جهت فقـط تذکرمختصری دربارهٔ آن کافی‌است. در نظر ما طبیعت انسان اصلا در قید شرایط تاریخی‌است با اینکه اهمیت عوامل‌زیست‌شناسی‌را نیزدست کم نمی‌گیریم ومعتقدیم که بیان صحیح مسئله‌با تکیه برعوامل‌فرهنگی وحذف عوامل زیست‌شناسی یا بالعکس میسرنیست. ثانیاً ، مطابق‌اصلی که فروید بدان پای‌بند است، آدمی وجـود یا دستگاهی‌است بسته کـه طبیعت در آن‌بعضی سائقهای فیزیولوژیك به‌ودیعه گذارده است. فروید رشد خصلت‌آدمی‌را به‌مثابه واکنشی نسبت به‌ارضاء یا ناکامی این‌سائقها تعبیرمی‌کند؛ درصورتیکه به‌عقیدهٔ ما راه اساسی نزدیك‌شدن به‌شخصیت انسان فهم روابط او با جهان، با دیگران، باطبیعت و باخودش است. ما معتقدیم که آدمی قبل‌از هرچیز موجودی است اجتماعی و نه‌آن طور که فروید فرض می‌کند موجودی بی‌نیاز که فقط در درجهٔ دوم برای ارضاء حوائج غریزی به دیگران نیاز پیدا می‌کند . در این معناست که عقیده داریم روانشناسی فردی در اساس همان روانشناسی اجتماعی یا به‌قول‌سالیوان‌روانشناسی روابط بین‌اشخاص است. کلیدکار روانشناسی مسئله نوع ارتباطی است که فرد با جهان برقرار می‌کند نه ارضاء

یا ناکام گذاشتن خواهشهای مختلف غریزی. اینکه کار خواهشهای غریزی به‌کجا می‌انجامد، باید فقط یکی از بخشهای مسئلهٔ کلی رابطهٔ انسان با جهان به‌حساب آید ونه یگانه مسئلهٔ شخصیت آدمی. نتیجه آنکه مطابق راهی‌که ما پیش‌گرفته‌ایم پدیده‌های اساسی روانی عبارتند از نیازها وخواهشهائی نظیر محبت وکینه ومهر ونرمی و همزیستی‌که به‌گرد محور روابط شخص با دیگران تمرکز می‌یابند ، حال آنکه در نظر فروید این پدیده‌ها نتایج ثانوی ناکام‌گذاردن یا ارضاءِ احتیاجات غریزی به‌شمار می‌روند.

فروید دید زیست‌شناسی دارد وما دید اجتماعی، واهمیت‌خاص این‌تفاوت درمورد مسائل مربوط به‌خوی‌شناسی[1] به‌ظهور می‌رسد. فرض فروید و کسانی که چون آبراهام[2] و جونز[3] کشفیات استاد را مبنای نظریات خود قرار دادند آن بود که کودك در نواحی شهوت‌زای بدن[4] (دهان ومقعد) از اعمال تغذیه و دفع لذت می‌برد ، و در اثر تحریك بیش از اندازه یا ناکامی یا حساسیت شدید مزاجی وطبیعی،در سالهای بعد نیز که‌درجریان معمولی رشد، ناحیهٔ تناسلی باید در درجهٔ اول‌اهمیت قرارگیرد بازآن نواحی شهوت‌زا کیفیت مربوط به «انرژی حیاتی » خود را[5] حفظ می‌کنند . اینگونه « تثبیت » در یك سطح « ماقبل تناسلی »[6] به‌تعالی یا تلطیف[7] وایجاد عکس‌العملهائی مخالف تمایل اصلی[8] که به صورت جزئی از ساختمان خوی درمی‌آیند منتهی می‌شود. بدین‌ترتیب، مثلا تلطیف یك میل ناهشیار برای دفع نکردن مدفوع سبب می‌شود که شخص سائقی برای جمع کردن پول یا سایر اشیاء داشته باشد . یا آرزوی ناهشیار برای تغذیه شدن[9] که به‌صورت

---

۱. Characterology   ۲. Karl Abraham

۳. Ernest Jones   ۴. Erogenous zones

۵. Libidinous مأخوذ از Libido (« انرژی حیاتی ») که در بارهٔ آن قبلا توضیح داده‌ایم. ـ م.

۶. Pregenital   ۷. Sublimation

۸. Reaction - formation

۹. منظور تغذیه شدن به‌روش ایام طفولیت‌است. ـ م.

آرزو برای کسب یاری ودانش‌وغیره تلطیف می‌گردد سبب می‌شودکه شخص‌انتظارداشته‌باشد همه‌چیزرا بدون کوشش‌خودازکسی‌دیگربگیرد.

مشاهدات فروید دارای اهمیت بسیارند ولی توجیه وی ازآنها به‌خطاست . صحیح است که اینگونه خصایص « مقعدی » و « دهانی » خوی دارای کیفیتی شورانگیز و غیر معقولند وچنین امیالی در کلیهٔ بخشهای شخصیت نفوذ می‌کنند، زندگانی جنسی و هیجانی و ذهنی انسان‌را فرا می‌گیرند ودرهمهٔ فعالیتهای او اثرمی‌گذارند، ولی اشتباه فروید دراین‌بود که رابطهٔ علت ومعلول را بین نواحی شهوت‌زای بدن وخصایص خوی به‌جای عکس صورت حقیقی آنها گرفت. میل به‌کسب محبت و پشتیبانی و دانش و مادیات به‌صورتی انفعالی عکس‌العملی است که در نتیجهٔ تجارب کودك دربرخورد با دیگران در او پرورش می‌یابد. اگر در اثر این‌تجربه‌ها احساس نیرومندی کودك به‌علت‌ترس به‌کاستی گرائید و ابتکار و اعتماد به‌نفسش فلج و احساسی که از عناد به‌وجود می‌آید سرکوب ودرعین حال مهر ومحبت پدر ومادر منوط به تسلیم طفل شد، این شرایط منجر به‌حالتی دراو می‌گردند که برحسب آن از میل به‌تفوق دست برمی‌دارد و تمام انرژی وی به‌سوی منبعی خارجی که آرزوهایش باید سرانجام به‌وسیلهٔ آن برآورده شوند هدایت می‌گردد. علت‌آنکه این‌حالت‌کیفیتی چنان شورانگیز به‌خود می‌گیرد آن است که کوشش درراه متحقق ساختن آرزوها برای چنین شخصی فقط ازطریق این حالت میسر است. اینکه چنین‌کسانی غالباً خواب می‌بینند وخیالبافی می‌کنند که‌درحال‌تغذیه شدن‌وشیرخوردن وغیره‌اند به‌واسطهٔ آن است که بیان این‌حالت گیرندگی ازطریق دهان آسانتر از سایر اعضاست. احساس‌دهانی علت به‌وجود آمدن این‌وضع روانی‌نیست بلکه حالتی خاص را نسبت به‌دنیا به‌زبان تن بیان می‌کند.

آنچه گفتیم درمورد اشخاص « مقعدی » نیز صادق است که به‌واسطهٔ تجربه‌های مخصوص خود از افراد « دهانی » کناره‌گیرترند و با سعی در بی‌نیازساختن خویش و تبدیل خود به‌یك دستگاه « وافی بنفس »[1] ومستبد به‌جستجوی ایمنی می‌روند و ایمنی خودرا از جانب

---

1. Self-sufficient system

محبت وهرگونه احساس‌دیگری‌که به‌سوی خارج متوجه شود درمعرض خطر می‌بینند. البته در بسیاری موارد پرورش این حالات با اعمال تغذیه ودفع مرتبط است و درسنین ابتدائی عمر فعالیتهای مهم کودك از همین دوعمل تشکیل می‌یابد وعمده زمینه‌ای که برای ابراز محبت یا ستم از جانب پدرومادر و دوستی یا ایستادگی ازسوی کودك فراهم می‌شود نیز به‌وسیلهٔ دفع وتغذیه است. ولی تحریك بیش از اندازه و ناکامیهای مربوط به‌نواحی شهوت‌زا به‌خودی خود به‌تثبیت این حالات درخوی شخص منتهی نمی‌شوند، وبا اینکه کودك ازتغذیه ودفع احساس لذت می‌کند، این‌لذت تنها درصورتی درپرورش خوی مؤثر می‌افتد که نمایشگر بعضی حالات روانی که درسراسر ساختمان منش ریشه دارند قرار گیرد.

کودکی که به‌محبت بدون قید وشرط مادر اعتماد دارد، دراثر بریده شدن ناگهانی از پستان دچار هیچگونه عواقب ناگوار از لحاظ خوی‌شناسی نخواهدشد. ولی طفلی‌که احساس‌کند نمی‌تواند به‌عشق‌مادر متکی‌شود، ولو تغذیه به‌همان صورت هم ادامه پیداکند، بعضی‌خصایص «دهانی» کسب خواهد کرد. سبب اهمیت خیالبافیها یا احساسات جسمانی مربوط به‌دهان ومقعد در سنین بالاتر لذت جسمانی حاصله از آنها یا یك‌تلطیف مرموز این لذت نیست ــ نوع خاص ارتباط شخص با دنیاست که در بن این خیالبافیها و احساسات قرار دارد و از طریق آنها بیان می‌شود.

فقط از این نظر است‌که کشفیات فروید در زمینهٔ خوی‌شناسی می‌تواند به‌حال روانشناسی اجتماعی سودمند قرارگیرد. مثلا تا موقعی که فرض‌کنیم‌خوی‌مقعدی،که‌ازصفات نوعی‌طبقهٔ متوسط‌پائین اروپاست، به سبب بعضی تجارب مربوط به دفع در سنین اولیه پدید می‌آید، اطلاعی به‌دست نیاورده‌ایم‌که بفهمیم چرا باید یك‌طبقهٔ خاص دارای یك خوی اجتماعی مقعدی باشد. ولی وقتی دانستیم که این‌خوی یکی از صور مختلف ارتباط با دیگران است و ازساختمان منش مایه می‌گیرد و معلول تجاربی است که از برخورد با دنیای خارج حاصل می‌شوند کلیدی به‌دست آورده‌ایم‌که بفهمیم چرا کوته‌نظری وتجرد وعناد وطرز کلی زندگی طبقهٔ متوسط پائین به‌این نوع ساختمان خوی منتهی شده

است.[1]

سومین نکته‌ای که میان ما وفروید محل اختلاف است با نکاتی که ذکر شد ارتباط نزدیك دارد. اعتقـاد به‌اصالت غرایز وایمان عمیق به شرارت طبیعت آدمی باعث می‌شود که فروید همهٔ انگیزه‌های آرمانی انسان‌را به عنوان نتیجهٔ چیزی موذیانه و دون تفسیرکند. مصداق این امر توجیه وی ازحس عدالت است که آن‌را معلول حسادت اصلی کودك نسبت به‌کسانی‌که بیش‌ازاو دارند می‌داند. ولی‌همانطورکه پیش از این گفته شد، اعتقادما این است که آرمانهائی‌مانند حقیقت وعدالت وآزادی با اینکه غالباً فقط به‌زبان آورده می‌شوند و صورت عذرتراشی دارند، می‌توانند موجب تلاشهائی راستین‌گردند و بنابراین تحلیلی‌که آنها را به عنوان عواملی پویا به‌حساب نمی‌آورد به‌مغالطه آمیخته است. این آرمانهاهیچگونه‌کیفیت ما بعدالطبیعی‌ندارند، ریشهٔ‌آنها درشرایطی‌است که حاکم برزندگی‌انسانند وبایدتحت‌همین‌عنوان‌نیز مورد تجزیه وتحلیل قرارگیرند. نباید گذاشت ترس ازمفاهیم ما بعدالطبیعی وتصوری[2] مانع انجام این تحلیل شود. وظیفهٔ روانشناسی‌به‌عنوان یك علم تجربی‌همین است که انگیزشی‌را که آرمانها موجب می‌گردند ومسائل اخلاقی‌مرتبط باآنها را بررسی کند وبدین ترتیب اندیشه را ازعناصر ما بعدالطبیعی وغیرتجربی که در قدیم مانع روشن شدن قضایا بودندآزادکنند.

آخرین مطلب مورد اختلاف مربوط به تمیز بین دو پدیدهٔ

---

۱. اف. الکساندر نیز سعی کرده کشفیات فروید را در زمینهٔ خوی شناسی به‌وجهی تقریباً شبیه تفسیرما بیان کند. ولی با اینکه نسبت به نظریات فروید پیشرفتی حاصل‌کرده، معهذا بازدرست نتوانسته بردید زیست شناسی خود فائق‌آید وکاملاپی‌ببرد که روابط بین اشخاص اساس این سائقهای « ماقبل جنسی » به‌شمار می‌آیند. رجوع کنید به:
F. Alexander, «The Influence of Psychological Factors upon Gastro - Intestinal Disturbances,» *Psychoanalytic Quarterly*, Vol. XV, 1934.

۲. Idealistic

روانشناسی وفور یا غنا وکمبود یافقراست.سطح ابتدائی زندگی آدمی، سطح کمبود است وقبل ازهرچیزحوائج آمری که وجود دارند **باید** به‌هرترتیب شده اقناع شوند. تنها در صورتیکه پس از رفـع نیازهای نخستین انرژی ووقتی برای انسان باقی‌ماند فرهنگ پرورش می‌یابد و تلاشهائی‌که ملازمان پدیده‌های وفورند به‌ظهورمی‌رسند، افعال آزاد (یا خودانگیخته) همیشه ازجملهٔ پدیده‌های وفورند. اما روانشناسی‌فروید روانشناسی‌کمبوداست؛ لذت را به‌عنوان رضایتی‌که با ازمیان رفتن‌تنش یافشاری دردآلود حاصل می‌شود تعریف می‌کند ونقشی‌برای پدیده‌های غناچون عشق ومهرباقی‌نمی‌گذارد. اونه‌تنها ایـن پدیده‌ها را به‌حساب نمی‌گیرد بلکه ازفهم‌کامل‌پدیدهٔ‌جنسی هم‌که آنهمه بدان توجه‌دارد ناتوان است.تعریفی‌که ازلذت به‌دست می‌دهد مبین‌آن است که جنسیت درنظر وی‌چیزی جز یك سائق‌فیزیولوژیکی وبعد رهائی‌ازیك فشار دردآلود نیست. دردستگاه‌روانشناسی‌فرویدجائی برای‌سائق جنسی به‌عنوان یکی ازپدیده‌های‌غنا وبرای لذت جنسی‌به‌عنوان سروری‌خودانگیخته که ذات آن صرفاً متوجه هدفی‌منفی یعنی‌رهائی ازیك فشارنیست‌وجود ندارد.

پس‌تفسیراین‌کتاب برای فهم‌شالودهٔ‌فرهنگ‌ِاجتماع بر چه‌اصل مبتنی‌است؟ بهتراست‌قبل‌ازپاسخ بدین سؤال، به‌یادآوری اصولی‌که‌تفسیر های‌دیگران برآنها پایه‌گزاری‌شده وبا اندیشهٔ مامغایراست بپردازیم.

اول روش کسانی‌است چون فروید که ویژگی‌فکری‌آنان‌اعتقاد به‌اصالت «روانشناسی» است.مطابق‌این روش پدیده‌های فرهنگی‌اجتماع ازعوامل روانی‌سرچشمه می‌گیرند واین عوامل‌خود ازسائقهای غریزی به‌وجود می‌آیند و اجتماع نیزبه وسیلهٔ سرکوبی، براین سائقهـا تأثیر می‌گذارد. درتعقیب این تفسیر، نویسندگان پیروفروید سرمایه‌داری‌را فی‌المثل‌به‌عنوان نتیجهٔ لذت‌جوئی«مقعدی» ورشد مسیحیت را در صدر آن به‌عنوان نتیجهٔ دواحساس متناقض رد و پذیرفتن صورت ذهنی پدر توجیه کرده‌اند.[1]

---

۱. برای بحث مفصلتردربارهٔ این روش رجوع کنید به،

E. Fromm, *Zur Entstehung des Christusdogmas,* Psycho - analytischer Verlag, Wien, 1931.

دوم روش اصالت «اقتصادیات» است کـه درکارهای کسانی که تفسیرمارکس را از تاریخ به‌غلط اعمال می‌کنند یافت می‌شود. مطابق این روش، علت به‌وجودآمدن پدیده‌های فرهنگی‌اجتماع چون دین و اندیشه‌های سیاسی، منافع ذهنی‌اقتصادی است. وقتی‌به اموراز‌این دیده‌گاه مارکسیستی‌کاذب[1] بنگریم، می‌توانیم پروتستانیسم را نیزصرفاً به‌عنوان پاسخی دربرابرنیازهای اقتصادی طبقهٔ‌بورژوآ توجیه‌کنیم.

سوم، روش اصالت تصوراست ونمونهٔ‌آن تجزیه وتحلیلی‌است‌که ماکس ویبر در کتاب «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری»[2] عرضه می‌کند. ویبرمعتقد است که تصورات یا اندیشه‌های تازهٔ مذهبی باعث پرورش‌رفتارتازه درزمینهٔ اقتصاد وپیدایش روح‌نوین درفرهنگ‌اجتماع می‌گردند، ولی‌این نکته‌را نیزیادآورمی‌شود که این رفتار منحصراً از تعلیمات مذهبی سرچشمه نمی‌گیرد.

به‌خلاف این توجیهات فرض ما براین بوده‌که‌پایهٔ ایده‌ئولوژیها

---

۱. این‌نظررا بدان سبب مارکسیستی‌کاذب نام می‌دهیم که مطابق‌تعبیری که‌ازنظریهٔ **مارکس** عرضه می‌کند معنای‌آن‌را تعیین مسیرتاریخ‌به‌وسیلهٔ انگیزه‌های اقتصادی برحسب تلاش برای جلب ثروت مـادی می‌داند و نه آنگونه کـه مقصود حقیقی مارکس است برحسب شرایط عینی که می‌توانند حالات روانی‌مختلفی‌نسبت به‌اقتصادیات به‌وجودآورندکه میل شدید به‌کسب ثروت فقط یکی ازآنهاست: (این نکته در فصل اول‌نیز مورد اشاره قرارگرفت). بحث مفصلی دراین باره درنوشتهٔ ذیل آمده است.

E. Fromm "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie," *Zeitschrift für Sozialforschung,* Vol. 1, 1932. p. 28 ff.

همچنین رجوع کنید به:

Robert S. Lynd, *Knowledge for What?* Princeton University Press, Princeton, 1939. Chap.II.

۲. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*

وبه‌طور کلی فرهنگ اجتماع برخوی اجتماعی استوار است، خوی اجتماعی نیز به‌وسیلهٔ طرز زندگی خاص هر جامعه شکل می‌یابد وخصایص برجستهٔ خوی هم به‌نوبهٔ خود به‌صورت نیروهای مولد، سیر اجتماع را به قالب می‌کشند. درمورد مسئلهٔ روح پروتستانیسم وسرمایه‌داری کوشیدیم نشان دهیم که فروریختن اجتماع قرون وسطی طبقهٔ متوسط را در معرض خطر قرارداد واین خطر احساسی ازناتوانی وتجرد وشك به‌وجود آورد واین دگرگونی روانی موجب مقبول افتادن تعلیمات لوترو کالون شد واین تعلیمات به تشدید وتحکیم تغییراتی که ازلحاظ خوی شناسی حادث شده بودند منجر گشت وخصایصی که بدین‌ترتیب درخوی مردم پدید آمدند درپرورش سرمایه‌داری که خود درنتیجهٔ تغییرات اقتصادی وسیاسی به‌ظهور رسیده بود نیروهائی مولد شدند.

همین اصل درتوجیه فاشیسم نیز به‌کاربرده شد. برخی تغییرات اقتصادی ازقبیل قدرت متزاید انحصارگران وتورم پولی بعد از جنگ سبب گشتند که طبقهٔ متوسط پائین باتشدید بعضی خصایص خوی مانند تلاشهای سادیستی ومازوخیستی ازخود عکس‌العمل بروزدهد. ایده‌ئولوژی نازی نزد این خصایص مقبول افتاد وشدت بیشتری بدانها بخشید. این خصایص تازه نیز نیروهائی مؤثر وپشتیبان بسط امپریالیسم آلمان شدند. بنابراین مشاهده می‌کنیم که درهردو مورد وقتی طبقه‌ای ازجانب بعضی تمایلات اقتصادی درمعرض خطر قرار گرفت، عکس‌العملهای روانی و ایده‌ئولوژیکی بروز می‌دهد، این عکس‌العملها برخی تغییرات روانی به وجود می‌آورند، و این تغییرات موجب پیشرفت پاره‌ای نیروهای اقتصادی می‌گردند ولو آنکه این نیروها ناقض منافع اقتصادی طبقهٔ مربوط قرارگیرند. پس درزمینهٔ سیراجتماع نیروهای اقتصادی وروانی وایده‌ئولوژیکی بدین ترتیب عمل می‌کنند که: آدمی با تغییرخود، در مقابل دگرگون شدن وضع محیط عکس‌العمل نشان می‌دهد، و این عوامل روانی نیز به‌نوبهٔ خود سیراقتصاد و اجتماع را تعیین می‌کنند. نیروهای اقتصادی مؤثرند؛ ولی نه به معنای انگیزش روانی بلکه به‌عنوان شرایط عینی وواقعی، نیروهای روانی نیز مؤثرند، ولی خود درقید شرایط تاریخ قراردارند. اندیشه‌ها هم ازتأثیر سهمی می‌برند، ولی باید درنظر داشت که اساسشان برساختمان خوی افراد یك گروه اجتماعی استوار است.

علیرغم وابستگی‌متقابل‌نیروهای اقتصادی‌وایده‌ئولوژیکی، بایدبه‌خاطر داشت که هریك ازآنها ازنوعی‌استقلال نیزبهره می‌برد. مصداق‌خاص این‌امر توسعهٔ اقتصادی است که باوجود وابستگی به عواملی عینی‌چون نیروهای مولد طبیعی‌وتکنیك وشرایط جغرافیائی،بازبه تبعیت ازقوانین خود انجام می‌پذیرد. نیروهای روانی هم به‌همین ترتیب از یك طرف به‌وسیلهٔ شرایط خارجی‌زندگی شکل می‌یابند وازطرف دیگردرخودنیز دارای تحرك هستند. نیازهای آدمی‌که به‌وسیلهٔ این‌نیروها بیان می‌شوند ممکن‌است‌به‌قالبهای مختلف‌درآیند ولی‌هرگزازریشه ازمیان نمی‌روند. این استقلال نیرو درزمینهٔ ایده‌ئولوژیها نیز مشاهده می‌شود وسرچشمهٔ آن قوانین منطقی وسنت‌علمی‌دانشی است که در طول تاریخ اندوخته شده است.

بیان اصل مورد بحث برحسب‌خوی اجتماعی بدینگونه ممکن است که خوی‌اجتماعی‌نتیجهٔ انطباق پویای طبیعت انسان با ساختمان اجتماع است. تغییرشرایط اجتماعی‌به تغییراتی‌درخوی اجتماعی‌منتهی می‌شود و نیازها و اضطراباتی تازه به وجود می‌آورد. نیازهای تازه اندیشه‌های تازه پدید می‌آورند و آدمیان را مستعد پذیرفتن‌آنها می کنند. اندیشه‌های نوین نیزبه‌نوبهٔ‌خود به خوی اجتماعی ثبات و عمق می‌بخشند واعمال آدمی را تعیین می‌کنند. به عبارت دیگر، شرایط اجتماعی ازطریق‌خوی برپدیده‌های ایده‌ئولوژیك تأثیر می‌گذارند. اما خوی‌نتیجهٔ یك انطباق‌انفعالی‌نیست بلکه محصول انطباق پویا باشرایط اجتماعی‌است که‌یا براساس عناصرذاتی طبیعت انسان انجام می‌پذیردو یابرپایهٔ عناصری که‌دراثر تکامل‌تاریخ دراو به‌صورت‌ذاتیات درآمده‌اند.

فهرست اعلام

آ

الف

ب

پ

ت

ج

د

ر

ز

س

ش

گ

ل

م

ن